مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان

من أمبادوقليس حتى أفلوطين

تصدير

د. محمد فتحي عبد الله

دكتور

عبد العال عبد الرحمن عبد العال



مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان

من أمبادوقليس حتى أفلوطين

الناشـــــر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنـــــوان: بلوك ٣ ش ملك حفنـى قبلـى السـكة الحديـد - مساكن درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفـــــاكس: ٥٢٧٤٤٣٨/ ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل/ ٠١٠١٢٩٣٢٣٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com
dwdpress@biznas.com

Websitc

http:/ www.dwdpress.com

عنوان الكتاب: مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان

المؤلـــــف: د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال

رقـم الإيـداع: ٩٤٢٠/ ٢٠٠٣

الترقيم الدولى: 8 -362 - 327 - 977

"مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان"

من أمبادوقليس حتى أفلوطين

دكتور

عبد العال عبد الرحمن عبد العال

الطبعة الأولى

٢٠٠٤م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

"قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم"

صدق الله العظيم

سورة "البقرة"

آية رقم "٣٢"

إهداء

إلى روح والدى الفاضل، أهدى هذا النبت الأول، تقديرًا وعرفانًا لما غرسته يداه، داعيًا الله عز وجل أن يسكنه فسيح جناته وأن يأجره خيرًا عن كل لحظة فيها راعنى وعلمنى وأرشدنى لطريق الحق والصواب،

دكتور

عبد العال عبد عبد الرحمن

المنوفية فى ٢٩/٨/٢٠٠٢م

تصدير

يسرنى أن أقدم للقارئ العربى بحثًا جادًا عن تأصيل الأفكار فى الفلسفة اليونانية وعنوانه: "مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان" من أمبادوقليس حتى أفلوطين.

وهو بحث يقدم رؤية جديدة للفلسفة اليونانية ويتتبع علاقة التأثير والتأثر فيها.

وقد انتهى صاحبه إلى أن الفلسفة اليونانية ذات اتجاهين متميزين تمامًا: الاتجاه الأول وهو اتجاه التوفيق والتلفيق الذى يجمع بين المذاهب السابقة نسبه إلى أصحابه.

الاتجاه الثانى وهو الاتجاه الأصيل المبدع والذى يمتد أثره عبر مراحل تطور الفكر الفلسفى نسبه إلى أصحابه الذين كان لهم الفضل فى تقدم الفكر الفلسفى للأمام.

ويشتمل هذا البحث على مقدمة وخمسة فصول وخاتمة:

أما المقدمة فقد قام فيها الباحث بالتعريف ببحثه وتوضيح أهميته، كما قام فيها بالتعريف بمصطحى الأصالة والتوفيق، ثم عرض للمنهج الذى اعتمد عليه فى إعداد البحث، وكذا أوضح الإشكالية الرئيسية لبحثه.

وأما الفصل الأول وعنوانه "الاتجاهات التوفيقية بين الوحدة والكثرة لدى الطبيعيين المتأخرين" حاول فيه التمييز بين الآراء التوفيقية والآراء الأصيلة، وأما الفصل الثانى وعنوانه "الأصالة والتوفيق لدى السوفسطائيين وسقراط، الذى عرض لمنهجه الجديد فى البحث، وكذا لأفكاره الأصيلة فى مجال الأخلاق.

وأما الفصل الثالث وعنوانه "الأصالة والتوفيق لدى السقراطيين" أوضح فيه كيف قامت آراء المدارس السقراطية الصغرى على التوفيق والجمع بين السوفسطائيين وسقراط، كما أوضح كيف جمعت نظرية أفلاطون فى المثل بين طياتها عناصر الفلسفات السابقة عليها.

وأما الفصل الرابع وعنوانه "التوفيق والتجديد عند أرسطو" فقد أوضح فيه أن الجانب التوفيقى عند أرسطو يتمثل بصفة رئيسية فى نظريتى الحركة والعلل الأربعة، وبالرغم من هذا فإنه توجد جوانب أصيلة فى هاتين النظريتين، كما أوضح أن الجانب التجديدى فى فلسفة أرسطو يتمثل فى دراسته للنفس والمعرفة.

وأما الفصل الخامس وعنوانه "الأصالة والتوفيق لدى مدارس العصر الهلينستى" تناول فيه بالدراسة ثلاث مدارس هى الأبيقورية والرواقية والأفلاطونية المحدثة وحاول تأصيل أفكار أعلامها.

وأما الخاتمة فقد انتهى فيها إلى نتائج جديدة تدعم بحثه وقد أعقب الخاتمة بقائمة ضمنها أهم المصادر والمراجع التى اعتمد عليها الباحث فى إعداد بحثه.

وهذا بحث أصيل فى الفلسفة اليونانية بذل صاحبه فيه جهدًا طيبًا يشكر له وأتمنى له كل التوفيق.

أ. د. محمد فتحى عبد الله

مقدمـة

يدور هذا الكتاب حول مشكلة التوفيق والأصالة لدى فلاسفة اليونان من أمبادوقليس حتى أفلوطين، ويرجع اهتمامى بدراسة هذا الموضوع إلى ترابط وتشابك الآراء الفلسفية لدى فلاسفة تلك الفترة، خاصة فى مبحثى الوجود والمعرفة. وإذا كان هذا الترابط والتشابك يرجع إلى وحدة الموضوع والبيئة العقلية، فإنه أيضًا يرجع إلى علاقة التأثر والتأثير القائمة بين هذا المفكر أو ذلك، وبين السابقين عليه، أو بينه وبين اللاحقين عليه، سواء أكان ذلك عن طريق مباشر أو غير مباشر.

ولا شك أن تأثير فلسفة فى فلسفة أخرى، أو إنتقال فكره ما من عقلية إلى عقلية أخرى أمر طبيعى، فما من فكرة مرت على العقل البشرى ولم يكن لها تاريخ ولو كان تاريخ مبسط، فالأفكار يتأثر بعضها ببعض، والحديث عن الفصل الفكرى بين الأفكار أمر غير معقول. فكيف يمكن الفصل بين آراء الطبيعيين المتأخرين من فلاسفة اليونان وبين آراء كل من هيراقليطس وبارمنيدس القطبين السابقين عليهم؟ أو كيف يمكن الفصل بين مذهب أفلاطون ومذهب أستاذه سقراط؟

إنه من الصعب إن لم يكن من المستحيل هذا الفصل بين الأفكار لذلك لابد من الاعتراف بهذا التأثير بين هذا وذاك وأخذه فى الحسبان عند أى دراسة تشرع فى الحديث عن المذاهب الفلسفية. وإذا كان الأمر كذلك فما هى إذا الإشكالية الخاصة بالتأثر والتأثير؟ لعل الإشكالية الخاصة بهذه العلاقة تكمن فى معرفة حدودها، ومدى الترابط القائم بين هذا المفكر أو ذاك وبين غيره من المفكرين السابقين عليه وكذلك كيفيته، فعندما تؤدى هذه العلاقة إلى غياب الوعى النقدى، وقبول آراء الآخرين كما هى وترديدها ومحاولة التوفيق بينها دون إضافة الجديد فهذه هى الخطورة التى تؤدى إلى جمود الفكر، وبعده عن الأصالة، وتأخره وكأنه يدور فى دائرة مغلقة لا يخطو خطوه للأمام، فيكثر التقليد والتكرار والإتباع والبعد عن الإبداع والتفرد. أما إذا كانت هذه العلاقة فى حدود قبول آراء السابقين لمعرفة

أوجه قصورها وتهافتها وبيان الصحيح فيها للتأكيد عليه، وإضافة الجديد فهذه هى الغاية وهذا هو التأثر المشروع.

فهل بلغ التأثر والتأثير داخل الفكر الفلسفى اليونانى فى تلك الفترة درجة ظهور النزعات التوفيقية بين آراء السابقين وعدم الخروج من بينها بالجديد، أم أنه تأثر وتأثير بالمعنى فقط مصب فى قوالب جديدة تغلب عليها الأصالة والإبداع؟ كل هذه التساؤلات وغيرها كانت بمثابة الدافع للقيام بهذه الدراسة التى تستهدف تقديم رؤية جديدة للفلسفة اليونانية فى تلك الفترة وذلك من منظور الأصالة والتوفيق الذى سوف يكشف لنا عن أمرين فى غاية الأهمية: أولهما معرفة إلى أى مدى كان فلاسفة اليونان متأثرين بعضهم ببعض، وأيهم وصل إلى درجة التوفيق والتلفيق والجمع بين المذاهب السابقة؟ وثانيهما. إبراز الأفكار الفلسفية الأصيلة لدى فلاسفة اليونان.

وعندما يتضح لنا من خلال هذه الدراسة هذين الأمرين سوف تكون لدينا فلسفة يونانية ذات إتجاهين متميزين تمامًا: الإتجاه الأول وهو إتجاه التوفيق والتلفيق الذى يجمع بين المذاهب السابقة ننسبه إلى أصحابه الذين غلبت عليهم النزعة التوفيقية فكان إسهامهم محدودًا. الإتجاه الثانى وهو الإتجاه الأصيل المبدع، والذى يمتد أثره عبر مراحل تطور الفكر الفلسفى ننسبه إلى أصحابه الذين كان لهم الفضل فى تقدم الفكر الفلسفى للإمام.

أما عن محتويات هذا الكتاب فقد قسمته إلى مقدمة، وخمسة فصول وخاتمة. فى المقدمة قمت بالتعريف بموضوع موضحًا أهميته، وبعد ذلك عرضت لمحتويات البحث، والمنهج المستخدم فيه.

أما الفصل الأول فعنوانه "الإتجاهات التوفيقية بين الوحدة والكثرة لدى الطبيعيين المتأخرين" وفى هذا الفصل تناولت بالدراسة آراء الطبيعيين المتأخرين فى مبحثى الوجود والمعرفة والتى تتمثل فى آراء أمبادوقليس، والمدرسة الذرية وأنكساجوراس محاولاً إبراز الآراء التوفيقية والآراء الأصيلة لديهم، وأما الفصل الثانى فعنوانه الأصالة والتوفيق لدى السوفسطائيين وسقراط وفى هذا الفصل

تناولت بالدراسة الحركة السوفسطائية والعوامل الفكرية التى ساعدت على ظهورها، وكيف عالجت موضوعات الوجود، والمعرفة والأخلاق وذلك من خلال عرض آراء أبرز روادها بروتاجوراس، وجورجياس، ثم تناولت: آراء سقراط وموقفه من السوفسطائيين، ومنهجه فى البحث والفلسفة، وفلسفته الأخلاقية.

وأما الفصل الثالث فعنوانه "الأصالة والتوفيق لدى السقراطيين" وقد تناولت بالدراسة فى هذا الفصل آراء المدارس السقراطية التى أسسها صغار السقراطيين، وكيف قامت آراء هذه المدارس على التوفيق والجمع بين السوفسطائيين وسقراط، فالمدرسة الكلبية التى أسسها إنستانس قامت معظم آرائها على الجمع بين الآراء السوفسطائية والسقراطية، وكذلك المدرسة القورينائية التى مالت إلى تقليد السوفسطائيين، أما المدرسة الميغارية التى أسسها إقليدس الميغارى فقد امتازت بالعودة إلى الفلسفة الطبيعية وإن كانت هذه العودة غير واضحة أو محددة، ثم بعد ذلك عرضت لنظرية المثل الأفلاطونية على اعتبار أن أفلاطون السقراطى الأكبر وكيف جمعت هذه النظرية بين طياتها عناصر الفلسفات السابقة عليها.

وأما الفصل الرابع فعنوانه "التوفيق والتجديد عند أرسطو" وفى هذا الفصل تناولت بالدراسة الجانب التوفيقى لدى أرسطو والذى يتمثل فى نظرية الحركة والعلل الأربعة، وكيف قامت هذه النظرية فى معظم جوانبها على الإستفادة والجمع بين الآراء السابقة، وليس معنى هذا أن نظرية أرسطو فى الحركة والعلل الأربعة تخلو من الأصالة، ولكن يغلب عليها كما ذكرت الجمع بين الآراء السابقة، ثم بعد ذلك عرضت للجانب التجديدى والذى يتمثل فى دراسته للنفس والمعرفة على إعتبار أن دراسة أرسطو لهذا المجال يتسم بالإبداع والإسهام الواضح.

وأما الفصل الخامس فعنوانه "الأصالة والتوفيق لدى مدارس العصر الهلينستى" وفى هذا الفصل تناولت بالدراسة المدارس الثلاث، المدرسة الأبيقورية وكيفية إحيائها لمذهب هيراقليطس وأخيرًا المدرسة الأفلاطونية المحدثة، والتى تتمثل فى آراء أفلوطين وقوله بنظرية الصدور التى تجمع بين الآراء الأفلاطونية

والأرسطية وغيرها. وقد أعقبت هذه الفصول بخاتمة للبحث أجملت فيها أهم النتائج التى توصلت إليها من خلال فصول البحث فى جملتها.

أما عن المنهج الذى سوف أتبعه فى هذه الدراسة فهو المنهج التاريخى التحليلى المقارن، نظرًا لأننى سوف أقوم برد الأفكار إلى أصولها الأولى، ثم مقارنتها عند هذا المفكر وعند غيره من المفكرين، وهذا يتطلب تحليلها حتى يتثنى هذا الأمر.

وقبل أن نشرع فى هذه الدراسة أود أن نتناول معانى التلفيق، والتوفيق والأصالة من حيث الإشتقاق اللغوى، والإصطلاحى، أما عن التلفيق(*) من حيث اللغة فهو "أن تضم شقة من الثوب إلى أخرى فتخطيهما"[1] ومنه أُخذ التلفيق فى المسائل، ولفق الحديث زخرفه وموهه بالباطل فهو مُلفق[2] والتلفيق من حيث الإصطلاح هو أن تجمع بتحكم بين المعانى والآراء المختلفة، حتى تؤلف منها مذهبًا واحدًا، وهذه المعانى والآراء لا تبدو متفقه إلا لعدم التعمق فى إدراك بواطنها، ومذهب التلفيق مقابل لمذهب التوفيق، لأن الأخير لا يجمع من الآراء إلا ما كانت وحدته مبنية على أساس معقول، أما الأول فلا يبالى بذلك لأنه يقتصر على النظر فى ظاهر الأشياء نظرًا سطحيًا[3] والتلفيق كذلك خلط غير منظم لوجهات نظر مختلفة، غالبًا ما

(*) التلفيق فى الإنجليزية Synretism.

التلفيق الفرنسية Syncretisme.

التلفيق فى اللاتينية Sykretosmus.

(1) على زيعور، مادة تلفيق الموسوعة الفلسفة العربية، إشراف د. معنى زيادة، معهد الإنماء العربى، ط١ بيروت سنة ١٩٨٦، ص٢٩٦ وأيضًا - ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصارى، لسان العرب ج. ١، بيروت سنة ١٩٦٨.

(2) المعجم الوجيز، الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لمطابع الشئون الأميرية، القاهرة سنة ١٩٩١، ص٥٦١.

(3) د. جميل صليبا، المعجم الفلسفى، جـ١. دار الكتاب اللبنانى، طـ١ بيروت سنة ١٩٧١. ص٣٣٦.

تكون متعارضة تعارضًا قطعيًا، وآراء فلسفية ومقدمات نظرية وتقديرات سياسية وكما أن التلفيق على الصعيد العلمي يبقى سريع الإنفتاق لأننا نلفق بين هذا وذاك، فهو أيضًا تبخيس على الصعيد الفكرى لكونه إقامة التلائم المهلهل الذى هو ضم وملاصقة ولف.

وفى التعبير عن الأكاذيب المزخرفة بالقول أنها "أحاديث ملفقة إشارة إلى أن التلفيق تنميق وتلافيق أكثر ما هو عمل فعال وأصيل وأكثر من أن يكون إهتمامًا بالشكل والتجميع الهش، والتلفيقية كنزعة فكرية تعد تضئيل للمنهج العلمى، لأنها تلاق بين طرفين غير متينين، ولهدف هو أحيانًا ماكر أو غير نبيل وتبدو هذه الدلالة فى الكلمة العالمية إنجليزية، فرنسية، ألمانية المأخوذة من اليونانية "سنقر بطمسوس" التى تدل على إجتماع شخصين قريطيشيين "من قريطيش" جزيرة كريت والشائع هو كون هذين من ذوى السمعة السيئة اجتماعًا لقصد غير سليم(4).

والنزعة التلفيقية أيضًا علامة مميزة للتحريفية الحديثة، والخطأ المنهجى الرئيسى فى النزعة التلفيقية عجزها عن استخلاص الصلات المبدئية، التى تقوم بين موضوع ما أو ظاهرة ما وبيئتها فى لحظة معينة، والربط الميكانيكى بين الصفات والجوانب المختلفة للموضوعات أو الظواهر. وتؤدى النزعة التلفيقية إلى أخطاء فى الحساب لأنها تعوق البحث عن الرابطة الأساسية فى سلسلة من الأحداث، وتعوق إتخاذ الإجراءات الملائمة فى تقدير أكثر المشكلات.(5)

ويمكن إجمال خصائص التلفيقية من حيث هى منهج أو نزعة فى التفكير فيما يلى:

---

(4) على زيعور، المرجع السابق، ص٢٩٦

(5) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين بإشراف م. روزنتال، ب. يودين، ترجمة سمير كرم. مراجعة د. صادق جلال العظم، جورج طرابيشى، دار الطليعة للطباعة والنشر ط٥، بيروت سنة ١٩٨٥ ص٥٢٤.

- A, Laland., vocbuaire technique dela philosophie, P.U.F, geme ed., paris, 1962. P. 250.

- تنطلق من موقف مسبق، وفلسفة ضمنية وصريحة، تقول بأن كل نظرية لها وعليها.
- تنتقي أي تختار، ما تراه نقيًا صالحًا لها ومناسبًا لهدفها.
- تجمع ما إختارته فتلاصقة وتصالح بين المكونات الغريبة بحجة إقامة الوحدة المذهبية وبناء النسق المحكم.
- تحاول إعادة الصياغة العامة، وتلجأ لطمس الإختلافات وتتعمد ستر المتباعدات بين المذاهب المختلفة. من هنا فهى لا تتبع الدقة بقدر ما تقصد القفز فوق الفروق البارزة والإبقاء على عدم الوضوح.
- تتسم التلفيقية، بحكم ذلك بالتردد وباللجوء إلى الحيل والحذاقة والبراعة اللفظية. وهكذا تظهر مزخرفة ملفقة ومنمقة الشكل الخارجى، لكنها تكون تحت تلك المظاهر منهجًا متأرجحًا، وإغفالاً للصرامة العلمية[٦].

أما عن التوفيق[*] من حيث اللغة فهم "ضم الأشياء المختلفة فى تناسق"[٧]، ومن حيث الإصطلاح، فالطريقة التوفيقية هى أن تتخير من المذاهب الفلسفية المختلفة أو المتقابلة بعض الآراء المتقابلة وتحاول الجمع بينها فى رأى واحد متماسك أو هى الكشف عن وجهة نظر عالية تطابق بين الآراء الفلسفية المتعارضة. ومذهب التوفيق هو الجمع بين الآراء، والمذاهب المختلفة، ومحاولة التأليف بينها لتكوين مذهب واحد متماسك الأجزاء مثال ذلك مذهب مدرسة الإسكندرية، ومذهب الفلاسفة العرب الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية[٨] ومذهب فكتور كوزان من فلاسفة القرن التاسع عشر وقبل ذلك وفى

---

[٦] على زيعور، المرجع السابق، ص٢٩٦.

[*] التوفيق فى الإنجليزية Eclecticism.

الفرنسية Eclectisme.

اليونانية Eklektikos.

[٧] مجمع اللغة العربية، المرجع السابق، ص٦٧٦.

[٨] حول التوفيق بين الفلسفة والدين عند فلاسفة العرب انظر. د. عاطف العراقى، مذاهب فلاسفة المشرق، دار المعارف، ط٩ القاهرة سنة ١٩٧٨، ص٣٥ - ٤٨.

مستهل القرن السابع عشر[9] ظهر تيار حاول أصحابه أن يجدوا في الفلسفة وحده، وأن يوافقوا بين المذاهب المختلفة، وأن يعد هذه المذاهب الفلسفية صوراً عدة للعقل الإنساني، وهو يتطور ناشدا الكمال أو الحقيقة الكاملة.

وفي سنة ١٦٥٩ نشر "جوكلينوس" كتابة "التوفيق بين الفلاسفة" وفيه حاول أن يوفق بين المذاهب الفلسفية المختلفة على النحو السابق[10] وفي هذا القرن أيضًا نشاهد بدوراً لنزعة جديدة تريد القضاء على النزعة السابقة، لأن هذه النزعة السالفة لن تستطيع أن تبين التطور المنطقي للمذاهب الفلسفية، ولا تستطيع [illegible] تصور أن التاريخ الفكرى تتابعا واستمرارًا.

أما عن الأصالة(*) من حيث اللغة "أصل الشيء. أي استقصى بحثه حتى عرف أصله، والأصالة في الرأى هي الإتيان بفكرة مبتكرة"[11]، ومن حيث الإصطلاح فللأصالة معنيان أساسيان: الأول هو الصدق (Authenticite) ويقال على وثيقة أو عمل صادر حقًا عن صاحبه، ويقابله المنحول (Apocryphe)، نقول النسخة الأصيلة وهي النسخة التي كتبها المؤلف بيده.

والثاني هو الجده أو الابتداع (Originalite)، وهي إمتياز الشيء أو الشخص على غيره بصفات صادرة عنه، فالأصالة في الإنسان إبداعه، وفي الرأى جودته، وفي الأسلوب ابتكاره. والأصالة بهذا المعنى ضد الخف والإسفاف

---

(9) د. جميل صليبا، المرجع السابق. ص٣٦٥.

(10) رودلف جوكلينوس: فيلسوف مؤرخ ألماني ذاع صيته بفضل تعليمه الذى استمر أكثر من خمسين سنة، وكان أستاذًا للمنطق في جامعة ماربورج وأشهر مؤلفاته "المعجم الفلسفي" و"مدخل جوكلينوس إلى أورغانون أرسطو انظر - د. عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، ط٥ الكويت سنة ١٩٧٩، حاشية رقم ١٤ ص١٨٣.

(*) الأصالة في الإنجليزية **Originality**.

الفرنسية **Originalite**.

(11) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز. ص١٩.

والأبتدال، وهى أن يأتى المرء بشئ جديد مبتكر لن يسبقه إليه غيره، فإذا قلد غيره أو أتى بشئ مبتذل لم يكن أصيلاً[12].

وإذا كانت الأصالة بهذا المعنى تعد مرادفة للإبداع والجدة، إلا أن هناك شرطًا آخر لابد من توفره إلى جانب الجدة لكى يكون الإنتاج أصيلاً هو أن يكون مناسبًا للهدف أو الوظيفة التي سيؤديها العمل المبتكر[13].

---

(12) د. جميل صليبا، المرجع السابق ص٩٦.

(13) عبد الحليم محمود السيد، مادة إبداع أو خلق. الموسوعة الفلسفية العربية. ص١٧.

الفصل الأول

الإتجاهات التوفيقية بين الوحدة والكثرة لدى الطبيعين المتأخرين

تمهيد

أولاً: أمبا دوقليس

أ - مذهبه فى الوجود

- موقفه من منطق بارمنيدس.
- العناصر الأربعة.
- نزعته التوفيقية.

ب- نظرية المعرفة

ثانيًا: المدرسة الذرية

أ - نظرية الذريين فى الوجود.

- الملأ والخلاء.
- أصول المذهب الذرى ونزعته التوفيقية.

ب- نظرية المعرفة

ثالثًا: أنكساجوراس

أ - آرائه الطبيعية

- نزعته التوفيقية
- الجانب التجديدى

ب- نظرية المعرفة

تعقيـــب

تمهيد

استهلت الفلسفة اليونانية فجر تاريخها بالبحث فى أصل الكون وطبيعته؛ وكان ذلك امتدادا طبيعيا للمحاولات التى قدمها شعراء الإغريق[1] الذين كانت لهم تفسيرات أسطورية عديدة فى تفسير الكون، وعلاقته بالآلهة[2].

وقد قدر للبحث فى أصول الكون وطبيعته أن يسير منذ البداية فى إتجاهين متقابلين[3]: الإتجاه الأول الذى يقول بالصيرورة العامة وتمثل فلسفة هيرقليطس[4] قمة هذا الإتجاه، حيث تقوم على قاعدة التغير الدائم فى الأشياء "إنك لا تستطيع النزول إلى النهر الواحد مرتين لأن مياها جديدة تنساب فيه بإستمرار"[5]. فحقيقة الوجود تقوم على أساس أن كل شئ فى تغير مستمر من حالة

---

(1) أشهر هؤلاء الشعراء هوميروس صاحب الإلياذة والأوديسا، والذى عاش فى القرن التاسع قبل الميلاد، وذلك حسب رواية هيرودوت. ومنهم أيضا هزيود ولد عام ٨٤٦ ق. م، وتوفى عام ٧٧٧ ق. م انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء إشراف د. إبراهيم مدكور، جـ١ دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٩١، ص٢٨٧.

(2) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، ط٣ بيروت، سنة ١٩٨٨، ص٨٦.

(3) د. حنا الفاخورى، د. خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة بدران للطباعة والنشر ط٢. بيورت سنة ١٩٦٣، ص٣١.

(4) هيرقليطس حكيم من أفسوس أشهر المدن الأيونية، وهناك اختلاف كبير فى ميلاده ووفاته ويذهب زيلر إلى أنه ازدهر وتوفى ما بين (٥٤٤ – ٤٤٨ق. م).

انظر:

- Eduard. Zeller, Outlines of the history of Greek philosophy, translated by, L.R. Palmer, Revised by Dr. Wilhe, mestle, thirteenth edition, kegan paul trench london, 1931, p. 44.

(5) د. أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى، ط١ القاهرة سنة، ١٩٥٤ شذرة ٤١.

إلى ضدها، فالشئ الواحد يتضمن فى ذاته الأضداد جميعًا، والصراع. هو قانون العالم، والتنازع رأس الأشياء، وكل ما يتفرق ويتحطم يعود ليلتئم من جديد[٦]. بمعنى أن هذا التغير الدائم، وهذا الصراع القائم بين الأضداد، على نحو ما يذهب إليه هيرقليطس يحكمه قانون أزلى، وائتلاف خفى هو ما يسميه اللوغوس[٧].

هذا عن ملامح الإتجاه الأول الذى تظهره فلسفة هيرقليطس بوضوح وإيمان كامل، لكن هل كان بإمكان الفكر الفلسفى أن يكتفى بالتغير كحقيقة قصوى ألا يفنى الوجود بإتحاده مع الصيرورة وهذه هى القضية التى انطلق منه الإتجاه الثانى معارضًا نافيًا ما ذهب إليه هيرقليطس[٨].

وهذا الإتجاه الثانى الذى يمثله الفلاسفة الإيليون وعلى رأسهم بارمنيدس[٩] كبير المدرسة الإيليه والذى ذهب إلى القول بالوجود المطلق، فهو ينفى ما يثبته هيراقليطس ويثبت ما ينفيه. فبينما يثبت هيرقليطس الكثرة الناتجة عن التغير المستمر، ينفى بارمنيدس ومدرسته الكثرة والتغير ويقول بالثبات والوحدة، ويذهب إلى أن وراء التغيرات الظاهرية توجد ضرورة وقانون ثابت، وأن هناك وحدة ووجودًا ثابتًا، وعلى هذا فالحركة والكثرة ليستا إلا عرضين ظاهريين وليس ثمة قانون للوجود الحقيقى غير الوحدة الشاملة والثبات الدائم.[١٠] بهذا الإتجاه الذى

---

[٦] د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية. جـ١ من طاليس حتى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية. طـ٥ الإسكندرية سنة ١٩٨٠، ص٨٦.

[٧] د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، ط٢ القاهرة سنة ١٩٦٨، ص٦٥.

[٨] م. تايلور، الفلسفة مقدمة، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم، مراجعة د. ماهر كامل، مكتبة النهضة العربية، طـ١ القاهرة سنة ١٩٥٨، ص٣٣.

[٩] بارمنيدس من أسرة كريمة عريضة الجاه والثراء، كانت تقطن إيليا على الشاطئ الغربى من إيطاليا، ولد حوالى عام ٥٣٠ق. م، وتوفى عام ٤٤٠ق. م انظر – د. أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٨٥.

[١٠] د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق جـ١، ص٨٩.

تزعمه بارمنيدس أصبح الفكر الفلسفي يقف أمام تيارين متقابلين أعني التغير من جهة، والثبات من جهة أخرى، وفي هذا التعارض الواضح، ووسط هذا التناقض راحت العقول تبحث عن حلول جديدة، وبذلت المحاولات من أجل التوفيق بين هذين التيارين المتعارضين[11].

وفي هذا الفصل سنعرض آراء الطبيعيين المتأخرين "أمبا دوقليس – المدرسة الذرية – أنكساجوراس" حول مشكلة أصل الوجود ونشأته وكيفية حلولهم لما تقوم عليه نظريات السابقين عليهم من تناقضات مبينا هل كانت آرائهم تتسم بالإبداع الفكري، أم كانت مجرد صدى للآراء السابقة جمع بينها هؤلاء الفلاسفة في مواقف توفيقية بعيدة عن الروح النقدية لا يخرج من بينها المفكر بجديد؟ ولما كان أمبادوقليس هو أول الطبيعيين المتأخرين، وعادت على يديه مسائل ومشكلات العلم الطبيعي مرة أخرى، فالباحث يؤثر البدأ بعرض آرائه في الوجود، والتي تمثل في قوله بالعناصر الأربعة (الماء، الهواء، النار، التراب) كأسس أول للموجودات وكيفية تفسيره لمشكلة الوحدة داخل الكثرة والتعدد، ومشكلة التغير داخل الثبات مع التدليل على الجانب التوفيقي بين هذه المتناقضات مبرزا الجديد في نظريتي الوجود والمعرفة. بعد ذلك سنتناول آراء المدرسة الذرية بإعتبارها وحدة تنسب في مجموعها لديموقريطس، وقوله بالخلاء والملأ على أنهما عنصران أساسيان لأصل الأشياء. وكيف أنهما يقابلان الوجود واللاوجود عند بارمنيدس وصفات الذرات التي تعد بمثابة العودة الواضحة إلى الواحد البارمنيدي من حيث مشاركتها في صفاته هذا من جهة، ومشاركتها لمذهب هيرقليطس في حركتها التي لا يحكمها قانون غير الصدفة والإتفاق من جهة أخرى. ثم ننتقل إلى آخر الفلاسفة الطبيعيين المتأخرين أنكساجوراس، وقوله بأقصى تعدد وكثرة في صورة بذور الأشياء، التي تمثل العناصر الأساسية. وكيف أن هذه البذور تحمل صفات الأشياء جميعا، وكيف أن كل شئ فيه

---

[11] برتراند رسل، حكمة الغرب، جـ١ ترجمة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة عدد ٦٢، الكويت سنة ١٩٨٣، ص٥٦.

جزء من كل شئ؟ وقوله بالعقل الذى نظم هذه الكثرة، والذى يعد بمثابة الأمر الجديد داخل هذا المذهب. وسوف نحاول تحليل مذهب انكساجوراس، وهل ساير أمبادوقليس والمدرسة الذرية في إتجاههما أم كان أكثر نقدًا وإبداعًا؟

أولاً: أمبادوقليس[12]

يمثل أمبادوقليس التعارض الذى كان موجودًا بين الثقافات المختلفة فى صقلية وجنوب إيطاليا فى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، ويعكس فى نفسه صورة الفلسفات المتباينة التى وفد بعضها من الشرق، ونشأ بعضها الآخر فى الغرب.[13]

وكان أمبادوقليس شخصا ذا أهمية سياسية ونفوذًا فى مدينته، فقد تعصب للديمقراطية ضد محاولة للطغيان، ولكن شهرته بين معاصريه لا ترتكز على نشاطه السياسى فحسب، فقد عُرف كشاعر وخطيب ومعالج للأمراض وصانع للمعجزات، وحيكت حوله الأساطير فقد روى عن تحويله الأنهار وتحكمه فى الرياح وضبطه للطقس وإحياء الموتى.[14] كما كان لديه عنصر صوفى يبدو أنه ارتبط بالتأثير الأورفى للفيثاغوريين، إذ يتحدث عن تناسخ الأرواح وكيف أنه وآخرين قد سقطوا من حالة الألوهية السعيدة لكى يحيوا حياة الأرض.[15] وكان له أيضًا ولعه الخاص وميله نحو الطب وفنونه بما ورد عنه من شذرات يذكرها زيلر فى نشرته لها، وتفوق فى البلاغة وفنون الكلام، لذا يصفه أرسطو برائد علم البيان القديم[16].

---

(12) ولد أمبادوقليس بمدينة أجراكاس بجنوب صقلية، والغالب أنه ولد حول عام ٤٩٠ق. م وتوفى حول عام ٤٣٠ق. م.

- Aristotle, Metaphycis, Revised text with introduction and commentary by S.D. Ross, London oxford, 1924. A.3. 984a 11.

(13) د. أحمد فؤاد الأهوانى. المرجع السابق، ص١٦١ – ص١٦٢.

(14) م. تايلور. المرجع السابق، ص٤١.

(15) B.A.G. Fuller, A History of philosophy, Revised by, sterling M. McMurrin, 3 xd, published by oxford, 1955, p. 70.

(16) Eduard. Zeller, op. Cit., pp. 54 – 55.

وأيضًا – د. جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، مكتبة للفكر العربى للنشر والتوزيع، ط٢ بغداد سنة ١٩٨٥، ص٦٧.

أ – مذهبه فى الوجود.

من المؤسف حقًا ألا يتبقى من نتاج الفلاسفة الأوائل إلا شذرات قليلة، وأن يكون أغلب إنتاجهم أفلت من أيدى الباحثين. إن هذا المصير الذى حرم الباحثين والدارسين من شعر أمبادوقليس البديع ومن كتابات ديموقريطس التى كان القدماء، يعتبرونها تضاهى كتابات أفلاطون بل تتفوق عليه من حيث الإبداع، هو نفسه الذى يفرض عليهم بالمقابل الرواقيين، والأبيقوريين وشيشرون[17]. وكان حظ أمبادوقليس مما وصل إلينا ٤٥٠ بيتا من جميع مؤلفاته التى تشتمل على أغان تطهيرية، وثلاثة كتب عن الطبيعة، وقصيدة طبية، ومع أن هذا جزء ضئيل من المجموع، فإنه يكفى لتكوين فكرة دقيقة عن أسلوبه وآرائه[18]. وقبل أن نتناول آراء أمبادوقليس فى الوجود. ينبغى الإشارة إلى النقطة التى إنطلق منها فى تفسيره لعالم الأشياء، وذلك حتى تتضح صلته بالمذاهب السابقة عليه وموقفه منها.

١– موقفه من منطق بارمنيدس

يبدو أن فلسفة بارمنيدس بموقفها الجامد ومنطقها الصارم، كانت صدمه للعقول وثورة فى النفوس[19]، وذلك بتأكيدها على أن الوجود واحد لا ينقسم لأنه كل متجانس، ولا يوجد هنا أو هناك أى شئ يمكن أن يمنعه من التماسك، وليس الوجود فى مكان أكثر أو أقل منه فى مكان آخر بل كل شئ مملوء بالوجود، فهو متصل لأن الوجود متماسك بما هو موجود[20] ولعل التقدم على هذا النهج مستحيل، فلا يمكن تجاهل نتائج هذا المنطق البارمنيدى، لذا فقد اضطر أتباعه إلى مواجهة الموقف كما تركه[21]. ولم يكن أمبادوقليس غافلاً عن نتائج المنطق

---

(١٧) فريد ريك نيتشه، الفلسفة فى العصر المأساوى الإغريقى، تقديم ميشال فوكو تعريب سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢ بيروت سنة ١٩٨٣، ص٤٤.

(١٨) جورج سارتون، تاريخ العلم. جـ٢، ص٤٩.

(١٩) د. الفاخورى، د. خليل الجر، المرجع السابق، ص٣١.

(٢٠) د. أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، شذرة ٨، ص٣٢.

(٢١) م. تايلور، المرجع السابق، ص٣٩.

البارمنيدى فقبول نتاجه يترك عالم الخبرة غير معروف، ولا يمكن تعقله، لذلك فأمبادوقليس لم يضع نفسه فى مواجهة مع هذا المنطق التوحيدى الكبير مواجهة صريحة، ولكنه على الأقل كشف عن عزمه على تجنبه[٢٢]. فكان أول من استطاع الهروب من منطق بارمنيدس[٢٣]. لكن ليس معنى هذا انفصال فلسفته كلية عن بارمنيدس، فلقد تمسك بالجانب المادى من مذهبه حيث تبدأ فلسفته من صور الوجود التى أقامها بارمنيدس ودافع عنها[٢٤]. تلك أن ما يوجد يجب دائمًا أن يوجد، لا شئ يأتى إلى الوجود من جميع الأشياء الفانية، ولا فناء أقصى من نهايتها، ولكنها تأتى إلى الوجود ويضع لها الإنسان اسمًا، والوجود عبارة عن اختلاط وتبادل بين أشياء مختلفة تقدم ملامح الصفات للمحاولات الأخيرة فى تفسير الوجود. وما يكون لا يوجد ولا يمتنع من الوجود ولا يتغير، إنه يظل دائمًا على ما هو كائن فى تنوع لا نهائى من الارتباطات[٢٥].

وهذا بالطبع يتضمن أن هناك أكثر من نوع واحد من العناصر الأولى، والسؤال الذى يطرح نفسه كم نوعًا هناك؟

٢- العناصر الأربعة

قال أمبادوقليس بعناصر أربعة[٢٦]: (النار، الهواء، والتراب، الماء)، وهو يتصور هذه العناصر تصورًا يخلع عليها صفة الحياة والألوهية ويسميها بأسماء الآلهة.

---

(٢٢) بينيامين فارنتن، العلم الإغريقى، جـ١. ترجمة أحمد شكرى سالم، راجعه حسين كامل أبو الليف، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٥٨. ص٧٢.

(23) W.K.C. Githrie, A History of Greek philosophy, vol 2, from, parmanides to democritus, cambride university, press. London, 1978, p. 51.

(٢٤) وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القهرة سنة ١٩٨٤، ص٧٧.

(٢٥) د. أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، شذرة ٨، ١٢، ص١٦٦.

(٢٦) أطلق أمبادوقليس على المواد الأربعة اسم "الجذور" ثم أسماها أرسطو فيما بعد بالعناصر الأربعة. انظر Aristotle, op. Cit., 985 a. 31.

وانظر – برتراند رسل، حكمة الغرب. جـ١، ص١٠٠.

فزيوس الساطع يرمز للنار، وهيرا حاملة الحياة ترمز للأرض أو التراب وأيدونيوس يرمز للهواء، ونستينس التي فاضت دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات(٢٧) وهذه العناصر أزلية غير مخلوقة لم تكن ثم كانت، ولن تكون بل هي الحقائق الأولى(٢٨).

وأمبادوقليس بهذه الصفات التي يصف بها العناصر الأولى إنما يشارك الوجود البارمنيدي في معظم صفاته.

لكن كيف تفسر حركة هذه الجواهر الأزلية؟ إن هذا السؤال ليس بجديد في مشكلة الحركة، فمن قبل رأى هيرقليطس أن الوجود في جميع أنحائه يشتمل على التغير والحركة، ورفض بارمنيدس هذا الرأي كما سبقت الإشارة إلى ذلك وقال بالثبات، لكن أمبادوقليس ذهب إلى أن مصدر الحركة مبدآن هما سبب اتصال العناصر وانفصالهما، أحدهما قوة توحيد هي المحبة، والأخرى سبب الإنفصال وهي الكراهية(٢٩).

ويرى بعض الباحثين أن في أقوال أمبادوقليس ما يؤدي إلى إعتبار العناصر ستة بإضافة القوتين الأخيرتين إليها، ولكن الواقع أن المحبة والكراهية لا يمكن إعتبارهما عناصر تضاف إلى ما تقدم من الجواهر الأربعة بل هما مبدآن أو علتان فاعلتان في الوجود فحسب.(٣٠)

والمحبة والكراهية أزليان كالعناصر الأربعة سواء بسواء، أما المحبة فهي داخل العناصر ومساويه لها في الطول والعرض، وأما الكراهية فخارجها ومساوية لها

---

(٢٧) د. أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص١٠٠

- Juliam matias, History of philosophy, translated from the spanish by, stanlay Applebaum, and clarencec stro wbridge Dover publication, inc york, 1967. P. 30.

(٢٨) د. أحمد فؤاد الأهواني، المراجع السابق، ص١٨٢.

(29) Eduard. Zeller, op. Cit., pp. 56 – 57.
وأيضا Julain matias, op. Cit., p. 30.

(30) Aristotle, Metaphysics, A 985a 21.
وأيضا – د. جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون، ص٦٩.

فى الثقل[٣١]، وقد استوحى أمبادوقليس هيرقليطس فتقبل وجود تناوب كبير بين المحبة والكراهية، وهو تناوب قد نظمه تعاهد ما تنظيما لا يمكن مقاومته.

إن المحبة حينما وحدت العناصر كلها فى مزيج لا يتميز فيه شئ خاص، قد أحدثت الكره السعيدة التى تصور بارمنيدس الوجود وفقا لها، بيد أن الكراهية التى استبعدت من الكرة فى بادئ الأمر ما لبثت أن نفذت إليها، وأخذت فى فصل العناصر بعضها عن بعض وبذلك تكون عالمنا. وانقسم الوجود على نفسه فى نهاية عمليته هذه، فكان أن إنفصلت العناصر الأربعة بعضها عن بعض إنفصالا تاما، وعندئذ حازت المحبة قوة جديدة أخذت تنمو دائما بازدياد إلى أن ذاب تنوع الأشياء كلها فى وحدة الكرة[٣٢]. وهكذا فالعالم يمر بأربع مراحل:

الأولى سيادة المحبة سيادة تامة، والثانية دور الصراع بين المحبة والكراهية ويكون النصر للكراهية، والثالثة سيادة الكراهية وتحقيق الإنفصال فى العناصر، والرابعة عود إلى بدء فى الصراع بين القوتين وانتصار المحبة أخيرا وتقهقر الكراهية. وعالمنا الحاضر يمر فى بدء المرحلة الرابعة مرحلة الصراع بين القوتين.[٣٣]

وفى هذا التناوب المنظم بين المحبة والكراهية، يمكن رؤية مدى استخدام أمبادوقليس لمبدأ اختلاط العناصر استخداما واسعا، فالعناصر هى كما هى وإنما الذى يتنوع إلى مالا نهاية هو النسب التى تختلط كميا فيما بينها.[٣٤]

وتحت التأثير الفيثاغورثى ركز أمبادوقليس على مسألة النسبة بوصفها عاملا فاصلا، وكان على استعداد أن يقول بالرغم من صعوبة تصور الأسس التى يقوم عليها

---

(٣١) د. أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص١٨٣.

(٣٢) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، ط١ بيروت سنة ١٩٦٨، ص٤٤.

(٣٣) د. جعفر آل ياسين، المرجع السابق، ص٧١.

(٣٤) أولف جيجين، المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية. ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٧٦، ص٢٨٩.

ذلك ماذا كانت تلك النسب في بعض الحالات الجزئية؟ فالعظام مثلا مكونة من عنصرين من التراب، وعنصرين من الماء، وأربعة من النار، وعلى هذا النمط من الفكر ليس هناك حاجة تفترض وجود التغير. أعنى الظهور والإختفاء لأى شئ حقيقى أى أن الحقائق الوحيدة هي تلك العناصر الأربعة فهى موجودة منذ القدم، وستظل موجودة باستمرار.(٣٥)

٣- النزعة التوفيقية

مما تقدم وبالنظر إلى هذا المذهب الطبيعى يتضح أنه يجمع بين طياته الأقوال المختلفة التى قال بها الفلاسفة السابقون عليه محاولا أن يستخلص منها جميعا مذهبا منطقيا فيه توفيق بينها جميعا، فهو بلا شك قد تأثر بالفلسفة الأيونية، كما تأثر بالفلسفة الإيلية، ولو أن تأثره بالأولى كان أكثر من تأثره بالأخيرة لأن أمبادوقليس قد وجه عناية كبيرة إلى تفسير التغير والكثرة، ويفسر ذلك مدى تأثره بهيراقليطس.(٣٦)

فحقيقة مذهبه إنما يقوم على محاولة للتوفيق بين آراء هيرقليطس في التغير المستمر، وآراء بارمنيدس في الثبات الدائم. فقد رأى أن هناك جانبا من الحقيقة عند كل من هذين الفيلسوفين.(٣٧) فذهب مع بارمنيدس إلى القول بثبات العناصر الأولى، وذهب من جهة أخرى مع هيراقليطس وأقر التغير والحركة والنمو والفساد، وبين أن هذا التغير يحافظ على أجزاء العناصر نفسها، لأن التغير ليس إلا اجتماع الأجزاء فحسب والفساد تفرقها.(٣٨)

---

(٣٥) و.ك.س. جسرى، فلاسفة اليونان من طاليس إلى أرسطو، ترجمة د. رأفت حليم سيف، راجعة د. أمام عبد الفتاح، مطابع الظليعة. بيروت سنة ١٩٨٨، ص٥٩.

(٣٦) د. عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، ص١٤٩.

(37) Edeuard zeller, op. Cit, p. 55.

وأيضا. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص٨١.

(٣٨) د. فيصل بدير عون، فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها، مكتبة الحرية الحديثة. ط١ القاهرة سنة ١٩٨٠، ص٥٩.

كذلك كان موقفه من نظرية المدرسة الأيونية عن العناصر الأربعة توفيقيا[٣٩] إذ أنه استطاع التوفيق بين العناصر المختلفة التي قال بها أصحاب وحدة المادة من فلاسفة أيونيا، وذلك عن طريق الجمع بينها في صورة أربعة عناصر كأسس أولى للأشياء فالماء هو المادة النهائية عند طاليس (٦٢٤ – ٥٤٦ ق. م)، والنار هي العنصر الأساسي عند هيرقليطس، والأرض هي العنصر الأساسي عن اكسينوفان، وعلى الرغم من أن هواء أمبادوقليس لم يعد هو الهواء الضبابي أو البخاري عند انكسمانيس، بل هواء الجو الصافي لكنه مستمد منه بلا شك. بالإضافة إلى ذلك فالجواهر الأولية عنده قد أصبحت تتطابق مع أزواج الأضداد عند انكسيماندروس، الحار والبارد أي الهواء والرطب والجاف.[٤٠]

بهذا الجمع بين الفلسفات المختلفة السابقة استطاع أمبادوقليس أن يفسر مشكلة الكثرة داخل الوحدة، والثبات داخل التغير ولم يتثنى له ذلك إلا عن طريق نزعته التوفيقية الواضحة.

ب- نظرية المعرفة

رأينا كيف كان أمبادوقليس ذا نزعة توفيقية واضحة لا يمكن إنكارها في دراسته لمشكلة أصل الوجود ونشأته لكن هل اقتصر جهد فيلسوفنا على التوفيق بين الآراء المتعارضة، أم كانت له إسهامات أخرى أصيلة في جانب آخر من مذهبه الفلسفي؟

الحق أن أمبادوقليس لا يخلو مذهبه من الآراء التي تعد إبداعا حقيقيا ينسب له خاصة في دراسته لمشكلة المعرفة، فقد قامت نظريته في المعرفة على أساس أن الشبيه يعرف بالشبيه فما دام الإنسان يرى الأشياء المختلفة كالجبل

---

[٣٩] د. عبد العظيم أنيس، العلم والحضارة. جـ١ الحضارات القديمة واليونانية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ب. ت ص١٧٧ وأيضا. بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي. جـ ، ص٧١.

[٤٠] د. على سامي النشار، المرجع السابق، ص١٥٠ – ١٥١.

والبحر، والشجر، والرياح ويدركها وكانت هذه الأشياء المختلفة مركبة من عناصر مختلفة هي: النار، والهواء والماء والأرض. فلابد أن تكون النفس المدركة مركبة من هذه العناصر أيضا، لأن الشبيه يعرف بالشبيه وفي هذا يقول: "بالأرض نرى الأرض، وبالماء نرى الماء، وبالأثير نعرف الأثير الإلهي، وبالنار نعرف النار المهلكة"[41].

وذهب أمبادوقليس إلى أن سطح الجسم تغطيه مسام كثيرة تتقبل إشعاعات تصدر من المحسوسات، وعندما تنفذ الإشعاعات إلى الأعضاء الحاسة، فإنها تلتقي بمادة مشابهة لها في العضو الحاس، ولهذا فقد عرف عنه أن الشبيه يدرك الشبيه وقد اهتم بتفسير الإحساسات المختلفة وخاصة حاسة البصر، فذهب إلى أن العين تتركب من النار والماء، ويعزل النار عند الماء غشاء رقيق تنفذ من خلاله النار إلى موضوعات الرؤية كما ينفذ الضوء من المصباح[42].

والأذن كالناقوس، تستقبل الهواء المتحرك في الخارج، وتقرع طبلة الأذن غير أنه لم يبين ماذا يحدث داخل الأذن حتى يتم السمع، ويرجع الشم إلى التنفس، إذ تتطاير جزئيات من الأجسام مع الهواء الذي نستنشقه، واللذة والألم من قبيل الإحساسات إذ تحدث اللذة من ملاقاة الشبيه للشبيه ويحدث الألم من مقابلة الضد. والدم هو آلة التفكير، لأن الدم أكثر أجزاء البدن ملائمة لإمتزاج العناصر. وأعظم الناس ذكاء أولئك الذين تعتدل في دمائهم نسبة العناصر وأقلهم ذكاء الذين تضطرب النسبة في دمهم[43].

وإذا كان الفلاسفة السابقون على سقراط قد اجتمعوا على مبدأ مشترك منذ بارمنيدس ففعل المعرفة وفعل الإدراك الحسي يقوم على تشابه، أو على تضاد بين العارف والمعارف فإن أمبادوقليس تبدو أصالته في أنه يمضي بمبدأ "الشبيه يعرف الشبيه" إلى أبعد من ذلك فعنده كما ذكرت أنفا أننا نعرف العناصر الأربعة، وكذلك المحبة والكراهية، لأنها جميعا توجد فينا نحن أنفسنا.

---

(41) د. أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، شذرة رقم ١٠٩.

(42) د. أميره حلمي مطر، المرجع السابق، ص١٠٣.

(43) د. أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص١٧٩ - ١٨٠.

فالمعرفة تماس بين شبيه وشبيه وكذلك يبدو حسبما يقول ارسطو أن أمبادوقليس هو أيضا أول من وضع يده على مشكلة تمتد إلى أبعد من ذلك فموضوع معرفتنا ليس هو فقط مجرد المادة والعناصر التى تتكون منها الموضوعات بل هو أيضا طبيعة تشكيلها. وهذه التشكيلات استمدها من الإمتزاجات المتنوعة.[٤٤]

كما كانت أعظم مساهمة قدمها أمبادوقليس فى مجال المعرفة إثباته عن طريق التجربة مادية الهواء الذى لا يرى. فقد كان الرأى السائد قبله أن كل فراغ ما هو خلاء ولكنه بين خطأ هذا الرأى بعد أن قام بدراسة تجريبية للهواء الذى نستنشقه وقد قادته أبحاثه إلى النتيجة القائلة بأن الهواء غير المنظور إنما هو شئ ويمكن أن يشغل فراغا ويولد قوى[٤٥].

ومما يلفت النظر أنه فى الوقت الذى استخدم فيه السابقون عليه كلمة الهواء (Air)، نراه هو يسمى هذه المادة أثير (aether)، والكلمتان معا يونانيتان، وقد أكتسبت الكلمة الثانية مكانة عظيمة من الناحية العلمية خاصة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، عندما اقتضت النظرية الكهربية المغناطيسية وسيطا ما لنقل الموجات.[٤٦]

ومن جوانب أصالة أمبادوقليس أنه خطا خطوة إلى الأمام بفصله العلة عن المادة ولوفى التصور، ووضعها مستقلة باسم المحبة والكراهية[٤٧]، فقانون المحبة والكراهية ليس قانونا أسطوريا، بل له مدلوله الخاص داخل المذهب، وعلى الرغم من أن فيلسوفنا نفسه أخفق إلى حد ما فى إيضاح هذا الموقف إيضاحا كافيا، وسيقوم انكساجوراس من بعده بتوضيح هذه الفكرة[٤٨].

---

(٤٤) أولف جيجين، المرجع السابق، ص٣٦٧.

(٤٥) بنيامين فارنتن، المرجع السابق جـ١، ص٦٨ - ٢٩.

(٤٦) برتراند رسل، حكمة الغرب، جـ١، ص٥٨ - ٥٩.

(٤٧) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت ب. ت، ص٣٧.

(٤٨) د. جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ص٦٩.

مما سبق يتضح أن أمبادوقليس قد تميزت آرائه فى نظرية المعرفة بالميل نحو الإبداع والتجديد، والبعد عن التوفيق لذلك نراه يترك فى هذا المجال بصمه واضحة على اللاحقين له، خاصة وهو يعد أحد الرواد الذين مهدوا للنظرية الذرية.

ثانيا: المدرسة الذرية(٤٩)

يعد لوقيبوس الملطى أول من قال بالمذهب الذرى فى اليونان، وقد هاجر إلى مدينة إيليا وتأثر بفلسفة بارمنيدس وأتباعه، وبقيت فلسفته بعيدة عن التأثر بالنزعة الصوفية التى تميزت بها الفلسفة الإيطالية، وكان تأثيرها بالطابع العلمى للفلسفة الأيونية أوضح.(٥٠)

واستقر لوقيبوس آخر الأمر فى أبديرا، وقد ضاعت تعاليمه المباشرة فلم يبق منها ألا شذرة صغيرة هى قوله "لا شئ يحدث من غير علة، بل أن الأشياء كلها تحدث لعلة وبالضرورة"(٥١). ويصعب الفصل بين أقواله، وبين ما نسب إلى ديموقريطس(٥٢) من آراء، لهذا يمكن اعتبار المدرسة الذرية من الناحية التاريخية

---

(٤٩) مؤسس هذه المدرسة هو لوقيبوس الملطى، ويذكر ثيوفراسطس أنه كان من تلامذة بلومنيدس، أما ديوجينيس اللايرسى فيقول أنه كان تلميذ لزينون الأيلى، غير أنه إختط لنفسه طريقا غير الذى سلكه هذان الفيلسوفان الإيليان فوضع أصول المذهب الذرى.

انظر د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، جـ١، ص١٠٥.

(٥٠) د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص١٠٩.

(٥١) ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد الثانى. جـ٢ حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة ب. ت، ص٢٠٠.

(٥٢) ولد ديموقريطس فى أبديرا الواقعة فى إقليم تراقيا فى الأوليمبياد الثمانين أى ما بين (٤٦٠ – ٤٥٧ ق. م).

– انظر

Benn, History of Ancient philosophy, matts & co, london 1972. P. 29.

وأيضا

- B.A.G. Fullet, Ahistory of philosophy, p. 86.

وحده تنسب، فى مجموعها إلى الشخصيات التى تؤلف المدرسة بدون تفريق، ويمثلها جميعا ديموقريطس[٥٣] ويروى ديوجينيس اللايرسى أن ديموقريطس يأتى فى المرتبة الثانية بعد أرسطو، لأنه يعد من أكثر القدماء إتساعا فى ثقافته، وإلماما بعلو عصره[٥٤] وقد خلف ديموقريطس موسوعة كبرى تدل على مقدرة فائقة فى تبسيط الآراء.[٥٥] وهذه الموسوعة تشتمل على عدد كبير من الكتب لم يصلنا منها سوى أسمائها[٥٦]. وهى فى الأخلاق، وفى النفس، والطب والحيوان، والرياضيات، والفلك، والموسيقى والجغرافيا.[٥٧]

وقد تجول ديموقريطس كثيرا، وحيث ذهب كان يبحث عن العلماء ويدرس عليهم.[٥٨] وتقول بعض الروايات التى لا يوجد ما يؤيدها أنه سافر إلى مصر وبابل وفارس، ويقول عن نفسه: "لقد طفت بين معاصرى فى أكبر جزء من الأرض للبحث عن أبعد الأشياء، ورأيت أكثر الأجواء والأقطار، وسمعت إلى أكبر عدد من المفكرين".[٥٩]

أ - نظرية الذريين فى الوجود

لننظر الآن فى المذهب الذرى الذى طوره ديموقريطس، ووسعه حتى أصبح تفسيرا كاملا ومتماسكا للكون. وما هى عناصره الأساسية؟

---

(٥٣) د. محمد على أبو ريان. المرجع السابق جـ١، ص١٠٥.

(54) B.A.G. Fuller, op. Cit., p. 91.

(٥٥) د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، منشأة المعارف، جـ١ الإسكندرية سنة ١٩٦٤، ص١٧٦.

(٥٦) جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ٢، ص٥٦.

(57) Giorgio de santillana, The origins of scientific thought, Mentor, 1961. P. 142.

(٥٨) ول ديورانت، المرجع السابق، ص٢٠١.

(٥٩) جورج سارتون، المرجع السابق، جـ٢ ص٥٦.

١- الملأ والخلاء

لقد اعتبر ديموقريطس أن الملأ والخلاء هما علة الوجود، وهما يوازيان الوجود واللاوجود، فالوجود ملأ مجسم، واللاوجود خلاء[٦٠]. وينقسم الملأ عنده إلى أجزاء لا حصر لها يسميها الذرات، أو الأجسام الكيفية، ولا نستطيع رؤية كل منها على انفراد، نظرا لدقة حجمها، ويفصل هذه الذرات بعضها عن بعض فجوات من الخلاء. وكل ذرة لا يمكن أن تقبل الإنقسام؛ لأنها لا تحتوى على خلاء فى تكوينها الداخلى[٦١].

وقد احتفظ الذريون ببعض صفات الوجود البارمنيدى من حيث أنها أذلية لا تتغير، وأن الموجود ملأ، فالذرة هى الوجود البارمنيدى، ولكن يوجد منها عدد لا نهائى ولا يمكن أن تنقسم الذرة، كما ذهب إلى ذلك زينون فى إبطال الكثرة[٦٢].

وبالرغم من أن ديموقريطس كان مقتنعا بموقف بارمنيدس فى نفى التغير المستمر، إلا أنه فى نفس الوقت أراد أن يفسر حركة الأشياء المركبة، ويبين كيف يبطل وجودها.[٦٣] فلم يضع سببا منفصلا للحركة مثلما فعل أمبادوقليس بقوى الجذب والطرد،، أو كما فعل أنكساجوراس بفكرة العقل ولذا إتهم أرسطو الذريين بقوله: "إنهم وضعوا المسألة بتكاسل على الرف"[٦٤].

---

(60) D.J. Allan, philosophy from thales to Aristotle, oxford uniresity press london, 1975. P. 53.

(61) Richard Mckon, The Basic works of Aristotle, Random house, fifth Printing new york, 1941. P. 63.

- Aristotle,, metaphisics. BI. Ch. 4, 985B2 — وأيضا

(٦٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط. ص٢١٣. وأيضا. تايلور، الفلسفة اليونانية مقدمة، ص٥٧.

(63) Aristotle, op. Cit., BI ch4, 985B3.

Zeller, outlines of the history of Greek philosophy, p. 65 وأيضا

وأيضا د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، جـ١ ص١٠٦

(٦٤) و. ل. س جثرى، الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو. ص٦٨

فالذرات عنده في حركة منذ الأبد، ومبدأ التركيبات التي يتألف منها قائم فيها هي ذاتها، ويمكن أن يسمى حسب الرغبة في التأكيد على هذا الجانب أو ذاك إما الضرورة أو المصادفة. وهكذا فإنه لا مجال للعقل، وليس ذلك لأنه لا يوجد عقل على الإطلاق بل لأن دوره يقتصر على العلاقة التي قد حددها بارمنيدس من قبل. فهو يعرف الوجود الذي هو عند ديموقريطس جزئيات الوجود.[٦٥]

ب- أصول المذهب الذرى ونزعته التوفيقية

تمتد أصول المذهب الذرى إلى المدرسة الفيثاغورية. فالذرات مادية بكل ما في المادة المحسوسة من معنى مجسم رياضي له طول وعرض، ولا غرابة أن يجمع أرسطو بين المذهبين فيقول في كتاب السماء: "جعل لوقيبوس وديموقريطس، وكذلك الفيثاغوريون من جميع الأشياء أعدادا، وأن الأشياء تنشأ من الأعداد".[٦٦]

كذلك تتضح صلة المذهب الذرى بالمدرسة الفيثاغورية في إعترافهم بالخلاء، ومثل هذا يصدق على فيثاغورس وأتباعه الذين قالوا بوجود الخلاء[٦٧]، لكن الجديد عند ديموقريطس أنه أكد أن الوجود واللاوجود كلاهما يحملان دلالة الإيجاب أو الوجودية.

فالخلاء إذا حقيقة كحقيقة الجسم، والذرات تعبر عن الملأ، أو بمعنى آخر هي الوجود ولها أبعاد ثلاثة، وتشبه الجسم الرياضي الذي تحدثت عنه الفيثاغورية، وتتميز بحجمها وشكلها، وأنها جميعا تتشابه من حيث المادة، ولا تختلف إلا في الشكل، والوضع والترتيب[٦٨].

---

(٦٥) أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص٢٩٢.

(٦٦) د. أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص٢١١.

(٦٧) جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ٢ ص٥٤.

(٦٨) جعفر آل ياسين، المرجع السابق، ص٩١ - ٩٢.

ولكى يمكن التعرف على حقيقة المذهب الذرى والأسس التى قام عليها فلابد من الإجابة على عديد من التساؤلات التى تبدو لازمة عنها، ومنها على سبيل المثال، هل كانت النظرية الذرية عند اليونانيين مبنية على الملاحظة، أم أنها مجرد تأمل؟(٦٩). وإذا كانت قد قامت على أسس أخرى فما هى حقيقتها؟ وهل يمكن اعتبارها أسسا إبداعية أصلية ذات إسهاما واضح من جانب المدرسة الذرية، أم أسسا توفيقية وجاءت نتيجة الجمع بين المذاهب السابقة؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات ليست على الإطلاق بالبساطة التى قد تبدو عليها، فأولا يتضح من كلام أرسطو على اعتباره أقرب المؤرخين للمذهب الذرى أن هذا لمذهب قام على أساس تجريبى ويقول أرسطو: "إن أصحاب الذرة توصلوا إلى القول بها من النظر إلى الهباء، أو الغبار المنبث فى الهواء، والذى يبدو فى أشعة الشمس النافذة من خلال النوافذ، ولا يظهر هذا الغبار بدون الأشعة"(٧٠).

ولقد كان لهذا الجانب التجريبى الواقع الأشد لدى أرسطو، حيث أعتبر ديموقريطس أول من قدم تفسير علمى للبحث فى موضوعات المادة.(٧١)

وإلى جانب هذا الأساس التجريبى قامت النظرية الذرية على الجمع بين المذاهب السابقة عليها، والتوفيق بينها. فمما سبق يتضح أن المذهب الذرى محاولة للتوفيق بين الإيلية والتجربة، وكانت طريقته فى التوفيق أن قسم الوجود الواحد المتجانس عند الإيليين إلى عدد غير متناه من الوحدات المتجانسة غير المحسوسة

---

(٦٩) برتراند رسل، حكمة الغرب، جـ١. ص٨٧.

(٧٠) أرسطوطاليس، فى النفس، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، راجعة على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتى، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى، ط١ القاهرة. سنة ١٩٤٩، ك١. ف٢ ٤٠٤ظ ص٩.

وأيضا – البير ريفو، الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبد الحليم محمود، د. أبو بكر ذكرى، مكتبة دار العروبة القاهرة سنة ١٩٥٨، ص٨٩.

وأيضا د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص١٠٩ – ١١٠

71- Giorgio jesantillana, op. 144.
(71) Giorgio jesantillana, op. Cit., p. 144.

لتناهيها في الدقة، ووضعها في خلاء غير متناه تتحرك فيه فتتلاقى وتفترق فيحدث بتلاقيها وإفتراقها الكون والفساد، وقال إنها قديمة من حيث أن الوجود لا يخرج عن اللاوجود، وأنها دائمة من حيث أن الوجود لا ينتهي إلى اللاوجود.[٧٢]

كذلك جاء القول بالذرة نتيجة لازمة عن التأثر بالفلسفة الأيلية من جهة، وبالفلسفة الفيثاغورية من جهة أخرى[٧٣]. فجاء المذهب الذرى عدديا ذهنيا مع فيثاغورس[٧٤]، وأصبح الوجود البارمنيدى اللا متغير متجزئ إلى جملة من الجزئيات أصغر مما تدركه الحواس.[٧٥] واستطاع ديموقريطس الجمع بين الإيلية والفيثاغورية فقد وافق الإيليين بأن الحركة مستحيلة بغير الخلاء، وأنه ليس للخلاء وجود مادى. ووافق الفيثاغوريين أن الكل ليس متصلا، بل منفصلا وأجزائه متماسة.[٧٦]

ولقد تفاوت رأى مؤرخى الفلسفة فى الأثر الإيلى للمدرسة الذرية، فبعضهم يرى أن القول بالذرة جاء نتيجة التأثر بالفلسفة الإيلية. وقد ذهب إلى هذا الرأى أرسطو قديما كما ذكرت ذلك سابقا وبرنت فى العصر الحديث.

ويرى ثيوفراسطس[٧٧]. أن ديموقريطس قد أنحرف عن بارمنيدس، حيث أثبت فكرة اللاوجود أو الخلاء، كفكرة لازمة للتغير وكون الأشياء وفسادها وحركتها

---

[٧٢] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٣٨.

وأيضا. أرسطوطاليس، الكون والفساد، نقله من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له بارتملى سانتهلير، نقله إلى العربية. أحمد لطفى السيد، الدار القومية للطباعة والنشو. ب. ت ٤٤٢ب ١،٨، ص١٧٦ - ١٧٨.

[٧٣] د. أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص٢١٠.

[٧٤] د. حنا الفاخورى، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص٣٢.

[٧٥] أرسطو طاليس، المصدر السابق، ٢٢٤ ب ص١٧٨.

[٧٦] م. تايلور، الفلسفة اليونانية مقدمة، ص٥٧.

[٧٧] ولد ثيوفراسطس بجزيرة اريسوس الواقعة على بحر أيجه حوالى سنة ٣٧٢ق.م، ومات حوالى سنة ٢٨٨. وكان من أشهر تلاميذ أرسطو وخليفته فى الليكيوم.

أنظر. جورج سارتون. تاريخ العلم جـ٣، ص٢٨١.

وكثرتها. أما جومبرز فيرى إتفاق الإيليين والذريين في المقدمة "بدون الخلاء لا حركة" لكنهم اختلفوا في النتائج[٧٨].

ولعل ما ذهب إليه ثيوفراسطس وتبعه في ذلك جومبرز لمس المغالاة حقا، خاصة أن القول بالذرة وصفاتها يكاد يشبه الوجود البارمنيدي في معظم صفاته.

كذلك يعد موقف الذريين موقفا توفيقيا بين مذهبي كل من هيراقليطس، وبارمنيدس في الوجود[٧٩]. فقد أرضت نظرية ديموقريطس بإتجاهها التوفيقي نزعة هيراقليطس القائمة على التغير الدائم وهي تتمثل في التداخلات والإنفصالات بين الذرات تلك العمليات التي تفسر كل ما يجري في الكون، كما أرضت نزعة بارمنيدس في السكون الدائم، ويتمثل في عدم قابلية الذرة الواحدة للتغير أو الانقسام[٨٠].

لكن الوصول إلى مثل هذا التوفيق تطلب مراجعة منطق بارمنيدس بجرأة، حيث كان لابد من الإقرار بوجود الفراغ وبوجود المادة، ومعرفة الناس بأن التغير حقيقة واقعة أرغمتهم على الإقرار بأن ما هو غير كائن يتمتع بالوجود تماما، مثلما يتمتع به ما هو كائن[٨١].

وكل هذه الأسس التوفيقية المختلفة التي قام عليها المذهب الذري، بالإضافة إلى الأساس التجريبي الذي قام عليه قد أظهرته كوسيطا، وأنه قد وفق بين المتناقضات، فأوضح كيف أمكن للواحد أن يكون كثرة، وكيف يكون هناك لا نهائية متميزة مع ذلك هي نهائية للتجزئة، والإعتراف بالمكان الفارغ بدون أن نرفض الاعتراف بالمادة كحقيقة منفردة[٨٢].

---

(٧٨) د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص١٧٧ - ١٧٨.

(79) Zeller, op. Cit., p. 65.

(٨٠) د. حسين حرب. الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفكر اللبناني، ط١ بيروت سنة ١٩٩٠، ص٧٦.

(٨١) بنيامين فانتن، العلم الإغريقي. جـ١، ص٧٦.

(٨٢) د. على سامى النشار وآخرون، ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة العامة للتأليف والنشر. ط١ الإسكندرية سنة ١٩٧٢، ص٢٠٥

والمذهب الذرى رغم ذلك الاتجاه التوفيقى الغالب عليه، إلا أنه شأنه شأن أى مذهب أخر له وعليه، ولا يمكن القول بأن هذا المذهب أقتصر دوره على التوفيق بين المذاهب السابقة عليه، بل كانت له إسهاماته التى لا يمكن إنكارها حيث يمثل هذا المذهب لأول مرة إجابة شاملة متسقة لمشاكل عصره العلمية أنه قمة حركة الإفتراضات العقلية عن طبيعة الكون التى بدأت على يد طاليس[٨٣]، فالأساس الواقعى لهذا المذهب يتكون من ملاحظة العمليات الطبيعية بالحواس المجردة مع القيام بعدد من البراهين التجريبية، من هنا بدت الميزة النظرية فى تنظيم هذه النتائج وفق تماسك منطقى أكبر مما فعل أى نظام آخر قديم.[٨٤]

كما كان من أوجه أصالة المذهب الذرى تأكيده لوجود الفراغ وفكرة الذرة ذاتها، فالفيثاغوريون قد حللوا بناء الكون من نقط ذات مقدار، وعندما اكتشفوا أن الفراغ قابل للتجزئة بشكل لا نهائى، لم يتمكنوا من إعطاء تعريف واضح للنقطة ذات المقدار.

إن النقطة بالنسبة للرياضى لا تحد سوى الموضع، ولكنها لا تشغل حيزا، ولا يمكن بناء شئ من أمثال هذه النقط، ولقد عرف ديموقريطس الوحدة التى يبنى منها الكون بمصطلحات طبيعية مادية لا بمصطلحات رياضية، فكانت ذراته ذوات المقدار قابلة للإنقسام من ناحية الحيز لكنها غير قابلة من الناحية الطبيعية المادية.[٨٥]

بهذا لم تخلو النظرية الذرية من الإسهامات الأصيلة التى تنسب لها بجانب نزعتها التوفيقية.

ب- نظرية المعرفة

جاءت نظرية ديموقريطس المادية فى المعرفة منسجمة مع رؤيته المادية للطبيعة، إذ كان عليه أن يواجه المشكلة الخطيرة التى أثارها بروتاجوراس

---

(٨٣) د. عبد العظيم آنيس، المرجع السابق. جـ١، ص١٨٠.
وأيضا م. تايلور، المرجع السابق، ص٦٢.

(٨٤) بنيامين فارنتن، المرجع السابق جـ١، ص٥٧.

(٨٥) نفس المرجع، ص٧٦.

السوفسطائي في عصره وهي استحالة العلم والمعرفة. فمير بين نوعين من المعرفة معرفة حسية، ومعرفة عقلية وتأتي المعرفة العقلية عندما لا نستطيع الحواس أن تقدم شيئا، ولا يوجد لديه فاصل بين الإحساس والعقل. فالعقل كالإحساس عملية فيزيائية.(٨٦)

ولقد وضع ديموقريطس نظرية في الإحساس حيث ذهب إلى أن الإحساس ينتج عندما يرسل العنصر في الشئ المدرك إشعاعا يتصل بالعنصر المشابه في حساسة الإنسان(٨٧). وقد رأى أن ذرات النفس منتشرة في الجسم كله، وتتصل مباشرة مع الذرات في الخارج. فالشبيه يعرف بالشبيه وذرات النفس في الداخل لها معرفة مباشرة بذرات المادة في الخارج. فالفكر والمعرفة هما تغير في جوهر النفس يحدث بواسطة التأثيرات الداخلية من الخارج نظرا لأن الإحساس هو تغير في عضو الحس(٨٨).

وفي الجسم الإنساني توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد في كل مكان منه، إلا أنه يلاحظ أن هذه الذرات تجتمع في أماكن معينة تجمعا كبيرا دون الأماكن الأخرى لأن في الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الإنفعالات.

ففي العقل توجد أرقى الذرات وعنها ينشأ التفكير. وفي القلب نوع أدنى من الذرات وعنها ينشأ الخيال كما يوجد نوع ثالث في الكبد ومنه تنشأ العواطف. والتفكير راجع قطعا إلى الذرات. فالتصورات التي تأتي من الخارج تأتي على شكل

(86) D.D. Runes, the Dictionary of philosophy London, 1945. P. 91.

وأيضا – د. محمد فتحي عبد الله، المعرفة عند فلاسفة اليونان. ص١٣

(٨٧) د. أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص١١١ ١١٢

(٨٨) م. تايلور، المرجع السابق، ص٦٠.

ذرات، والتأثير يتم هنا عن تصور سيال يأتى من الخارج وينتقل إلى أعضاء الحس ومنه إلى العقل.(٨٩)

كذلك كانت نظرية ديموقريطس فى المعرفة نظرية واسعة فيها أصالة واضحة، وكان لها تأثير كبير. فقد أسهم بقدر فى غاية الأهمية فى مشكلة الإدراك الحسى فكل شئ يمكن أن تدركه الحواس إنما هو تبعا لرأى ديموقريطس ترتيب لذرات، لا تختلف فى غير الحجم، والشكل والصفات التى ننسبها إلى هذا الترتيب من الذرات.

فالألوان، والمذاق، والأصوات والرائحة ليست كل هذه صفات الأجسام فى ذاتها، بل هى تأثيرات الأجسام على أعضاء الحس(٩٠).

معنى هذا أن ديموقريطس فى تفسيره اللإدراك الحسى يذهب إلى التفرقة بين الصفات النسبية المتغيرة التى ترجع إلى الذات المدركة، والصفات الموضوعية الثابتة المستقلة عن الذات فى الأشياء المدركة. فمن الصفات الأولى ما يظهر لنا من لون، أو طعم أو رائحة فى الأشياء.

أما النوع الآخر من الصفات فيتلخص فى تلك الصفات التى تنسب للذرات من شكل وحجم وترتيب.

ويعد ديموقريطس بنظريته هذه سابقا على "جون لوك" الفيلسوف الإنجليزى الذى انتهى إلى التفرقة بين الصفات الثانوية، والصفات الأولية فى الأشياء، وبناء على هذه التفرقة التى وضعها ديموقريطس استعملت لفظة الإتفاق للدلالة على العنصر النسبى المتغير المصطنع، أو الذى يرجع إلى الذات فى حين استعملت لفظة الطبيعة للدلالة على الوجود الموضوعى الثابت، ثم ما لبثت هذه التفرقة أن امتدت إلى الفلسفة الأخلاقية والسياسية فى تلك الفترة.(٩١)

---

(٨٩) د. عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، ص١٥٥.

(٩٠) بنيامين فارنتن. المرجع السابق. جـ١، ص٧٧.

(91) Horatiow. Dresser, Ahistory of Ancient, medieval philosophy, thomasy crowell company publishers new york, 1925. Pp. 66 – 67.

ثالثا: أنكساجوراس[٩٢]

كان انكساجوراس أول معلم للفلسفة الطبيعية فى أثينا وسلف أفلاطون وأرسطو. وقد رأى أنه ليس فى الكون إنتقال من الوجود إلى العدم، بل مجرد إمتزاج وإنفصال[٩٣] متبعا فى ذلك قول أمبادوقليس "ليس فى الطبيعة تولد لما لم يكن موجودا من قبل، ولا فناء لما هو كائن وإنما مجرد انضمام وانفصال لما هو موجود" فأى جسم مادى فى الطبيعة إذا جزئ إلى أجزاء لا متناهية يظل دائما محتفظا بنفس مادته[٩٤].

لكنه رأى أن أمبادوقليس لم يفسر الظواهر المتعددة تفسيرا حقيقيا، وأرجع التغير فى الكيف إلى المبادئ، بينما رأى أن الذريين قالوا بأن الأشياء لا تتغير فى الكيف من حيث المبادئ بل هى واحدة وهى لا متناهية فقط فى الشكل والعدد. لذلك بدأ أنكساجوراس من نقطة أخرى غير تلك التى ابتدأ منها أمبادوقليس والذريون فقد ابتدأ من الجزئيات لكى يصل إلى المبادئ الأولى.[٩٥]

أ - آرائه الطبيعية:-

ذهب أنكساجوراس إلى أبعد حد ممكن فى إتجاه التعدد. فالأسس الأولى التى نادى بها لا نهائية فى عددها وتنوعها. وهى أشبه بالذرات، ويسميها بالبذور[٩٦]، ولعل أرسطو هو الذى أطلق عليها اسم الهوميريات[٩٧].

---

[٩٢] يرجع المؤرخ أبوللو دورس أن أنكاجوراس قد ولد بين عام (٤٩٦ - ٦٠٠ق. م)، وأنه عاش حتى سن الثانية والسبعين، وتوفى فى نفس العام الذى ولد فيه أفلاطون أى حوالى عام ٤٢٧ق. م ومدينته التى ولد فيها هى كلازومين ولكنه قدم بمذهبه إلى أثينا.

- J. Burnet, Early Greek philosophy, London, 1949. P. 251.

وأيضا – د. أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٠٤.

[٩٣] جورج سارتون، المرجع السابق. جـ٢، ص٤١.

وأيضا. برتراند رسل، حكمة الغرب جـ١، ص٦٨.

[٩٤] د. أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص١٠٥.

[٩٥] د. عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، ص١٥٧.

[٩٦] بنيامين فارنتن. العلم الإغريقى. جـ١. ص٧٣.

ووجود العالم كما يتمثله أنكساجوراس فى الأصل ككتلة غبارية من الأجزاء اللامتناهية الصغر، ولكنها مليئة. ولكل جزء منها بساطته الخاصة[٩٨] والصغير يحتوى على أشياء من كل نوع أى على الكيفيات المختلفة أو على الأضداد وبذلك يكون الجزء مساويا للكل لإحتوائه على جميع العناصر[٩٩]. أما الاختلافات بين الأشياء فترجع إلى تغلب أحد الضدين على الآخر وهكذا إستطاع انكساجوراس أن يقول أن الثلج هو بقدر ما أسود؛ وإن كان الأبيض هو الذى يسود وهذه الفكرة تبدو فيها لمسة هيرقليطية فالأضداد تتلاقى، ويمكن أن يتحول أى شئ إلى أى شئ أخر وفى ذلك يقول أنكساجوراس: "أن الأشياء الموجودة فى العالم لا تنقسم، ولا يقتطع بعضها من بعض بضربه فأس"[١٠٠].

ويلاحظ أن وجود الأشياء عن هذه البذور لا يتم بنفس الطريقة التى يتم بها وجود الأشياء عند أمبادوقليس، فقد رأينا أن العناصر الأربعة مضافا إليها مبدأ المحبة والكراهية كونوا جميعا العالم. وأن كل الأشياء تنشأ باجتماع العناصر بنسب مختلفة، بحيث أن الشئ الناتج لا يوجد فى أى عنصر على حدة فمثلا نجد أن أمبادوقليس يذهب إلى أنه بنسب معينة من العناصر ينتج الدم، أو العظام مثلا أما أنكساجوراس فلا يذهب إلى ذلك البته، فنجده يتسائل كيف ينشأ الشعر مما ليس شعرا أو اللحم مما ليس لحما؟ معنى هذا أن اللحم، أو غيره من الأشياء موجود منذ القدم فى داخل بذور معينة، وليس حادثا نتيجة إمتزاج العناصر. وهذه النقطة تشير إلى نقطة أخرى هامة، وهى أن بوسع أمبادوقليس إرجاع كل شئ إلى العناصر الأربعة، والوقوف عندها وبعدها لا يمكن السير فى نفس الطريق؛ لأن العناصر عنده لا ترد إلى أمر آخر. أما عند أنكساجوراس فإن الأمر يختلف فمهما حاولنا إرجاع شئ من

---

(٩٧) Jonathan Barmes, The presocratic philosophers,routledge kegan paul, new york, 1986. P. 323.

(٩٨) فريدريك نيتشه، الفلسفة فى العصر المأساوى الإغريقى، ص٨٩.

(99) J. Burnet, op. Cit., p. 263.

وأيضا – د. أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٢٠٠.

(١٠٠) برتراند رسل، المرجع السابق. جـ١ ص٧١.

الأشياء إلى أصوله، فلن نصل إلى أصل إذ أن كل شئ مختلط، والصعوبة هنا ناشئة من أن كل شئ متداخل مع غيره من الأشياء.[101]

ومن الخطأ إذا شبهنا هذا التداخل، أو هذا الخليط الأصلى لكل هذه الأجزاء ولبذور الأشياء هذه بعنصر أنكسيما ندروس (حوالى ٥٦٥ ق.م) البدائى، وذلك لأن هذا الأخير المسمى "اللامحدود ما هو إلا كتلة متماثلة ومتجانسة كليا، فى حين أن الأول يشكل مجموعة من المواد.

وإذا كان بالإمكان القول عن مجموع المواد أو البذور ما يمكن قوله عن اللامحدود عند انكسيماندروس أنه لا يمكن أن يكون لا أبيض، ولا رمادى، ولا أسود، ولا من أى لون أى بدون طعم وبدون رائحة، وهو معتبر ككل ولا يمكن أن يكون له أى تحديد لا نوعى ولا كمى. ومع ذلك فأن تشابه اللامحدود عند أنكسيماندروس والخليط الأصلى أو البذور عند انكساجوراس لا يذهب بعيدا، ولكن خارج هذا التشابه السلبى فإنه يتميز إيجابيا بكون الثانى مركبا فى حين أن الأول يشكل وحده.[102]

أ – نزعته التوفيقية:

وإذا ما أراد الباحث تحليل مذهب أنكساجوراس فى ضوء المذاهب السابقة عليه، فأنه سوف يجد أنه قد سار فى نفس الإتجاه التوفيقى الذى سار فيه أمبادوقليس، فحاول أن يوفق بين الآراء السابقة عليه.

فلديه أولا توفيقية بين الوحدة الأيونية، والتعددية الفيثاغورية فالكون عنده فى جملته وأجزائه المفرطة فى الصغر من جنس واحد والفرق بين هذه الأجزاء فى الحجم لافى التكوين.[103] وكذلك كانت نظرية أنكساجوراس محاولة لتوفيق بين التغيرات الملاحظة للمادة والتى أقرها هيرقليطس، والدوام الكامن المؤكد الذى

---

(101) د. فيصل بدير عون، فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها، ص٦٢ – ٦٣.

(102) فريد ريك نيتشه، المرجع السابق، ص٨٩ – ٩٠.

(103) جورج سارتون، تاريخ العلم. جـ٢، ص٤٢.

أقره بارمنيدس.[104] فلقد استطاع أن يوفق بين الثبات والتغير، بين الواحد والكثير في هذين المذهبين المتعارضين فحين أراد أن يفسر التغير، وحين رأى أنه لابد أن يعترف في نفس الوقت بالكثرة قال بالتغير بين الأشياء المختلفة بالكثرة ولما كان قد رأى أن الشئ لا يمكن أن يتغير إلى آخر، إلا إذا كان محتويا على هذه الصفات الجديدة التي سيستحيل إليها فقد أضطر من ناحية إلى القول بالكثرة، ومن ناحية أخرى إلى القول بالاختلاف في الكيف، وهو إختلاف لا يتناول الجزئيات الأولى التي عنها تنشأ الأشياء، بل إن كل شئ من الأشياء الكثيرة المتعددة تختلف عن الآخر من حيث الكيف.

فصفات التغير والاختلاف في الكيف الموجودة في الأشياء الجزئية قد رفعها أنكساجوراس إلى المبادئ الأصلية التي منها تنشأ الأشياء، وعلى هذا فقد كان قوله بوجود حزئيات أصيلة وكل جزء يحتوى على كل الصفات الكيفية الموجودة في كل وجود.[105]

٢- الجانب التجديدى:

ورغم هذا الإتجاه التوفيقي السائد لدى أنكساجوراس إلا أنه كان مجددا في تفسيره للحركة فقد رأى أن المحبة والكراهية التي قال بهما أمبادوقليس، لا يمكن أن يكفيا لتفسير الحركة لذلك قال أنكساجوراس بأن هذه الحركة لابد وأن تكون من فعل موجود تسمو معرفته وقدرته على الموجودات جميعا وهذا الموجود يجب أن يكون مفكر معقولا وقادرا وهو العقل[106]، ويعتبره أنكساجوراس متميزا عن

---

(104) د. علي سامي النشار وآخرون، ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره حتى عصورنا الحديثة، ص١٥٨.

وأيضا - د. أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص١٠٤.

(105) د. عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليوناني، ص١٥٧، ١٥٨.

(106) Eduard zeller, out lines of the History of greek philosophy, p. 61.

وأيضا - د. محمد علي أبو ريان. المرجع السابق. جـ١، ص١٠٣ - ١٠٤.

المادة، ولكنه ليس روحانيا. فلم يكن هذا المفهوم قد ظهر في هذه الفترة ولا يوجد العقل في كل الأشياء بل في بعضها.

ولقد وصل أنكساجوراس إلى هذا المبدأ "العقل" عن طريق بحوثه في علم الفلك، فالعقل هو المبدأ المسيطر على الكون وقد استخدم أفلاطون وأرسطو هذا المبدأ بمعنى أوسع وانتقدوا أنكساجوراس لأنه لم يستخدم العقل في تفسيره الظواهر الطبيعية وعاد إلى العلل المادية.(107)

بهذا يعد أنكساجوراس أول فيلسوف وضع مجموع الوجود في الحركة بوسيلة عقل مسيطر وقائم بذاته على الرغم من أن بارمنيدس قد أقام علاقة إعتماد متبادل بين العقل والوجود إلا أنه لم يكن يقصد بذلك معرفة العقل للوجود الواحد الذي لا يتحرك.

أما أنكساجوراس فأنه في نظريته التي تقوم بإحداث تغير كبير في هذا الصدد حيث يستند إلى العقل واجب السيطرة والسيادة على كم أجزاء الوجود الذي لا حد له ودفعه في حركة دائرية تكون ذات مغزى ومن هذا ينشأ الكون.(108)

ومن أوجه أصالة أنكساجوراس بالإضافة إلى ما سبق ذكره عديد من الآراء التي قال بها في بحثه لنظرية المعرفة، والحديث عن أنواعها وإمكان المعرفة من عدمها. وهذا ما سوف نعرض له الآن من أجل التعرف على هذه الآراء الأصيلة.

ب- نظرية المعرفة:

إذا ما رجعنا إلى نظرية أنكساجوراس في المعرفة، وجدنا أنه قد قال أيضا بما قال به من قبل هيراقليطس وبارمنيدس وأمبادوقليس من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة، وأن المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الصحيحة التي يجب أن تعتمد عليها.(109)

---

(107) Julian marias, history of philosophy, p. 32.

(108) أولف جيجين، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص٢٩٠ - ٢٩١.

(109) د. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني. ص١٦١.

فكما نعلم أن هيراقليطس ذهب إلى أفق أبعد بإنكاره ثبات موضوعات المعرفة؛ ولكن نظرية بارمنيدس كانت أكثر النظريات قضاء على افتراض أننا نعرف الأشياء كما هي، إذ أظهر بصورة قاطعة عدم تحقيق كل ما يبدو للخبرة العادية، أنه أكثر الأشياء تحققا، ورغم أنه اعترف باعتقاده في قدرة الفكر على الوصول إلى الحقيقة فقد بدت الحقيقة عارية من كل معنى واهتمام.

ومضى خلفائه أنفسهم متمسكين بضرورة العمل على تقوية حكم الإحساس العام، ومبينين أن الظاهر هو الحقيقي واتخذ أمبادوقليس خطوة أخرى في هذا الاتجاه بقبوله أربعة صور أولية للجسم كحقيقة قصوى، ذلك الجسم الذي يحوى الاختلافات الرئيسية.

وذهب أنكساجوراس إلى أبعد من هذا، وتابع الافتراض الضمني أن الصفات التي ندركها في الأشياء لاصقة في الأشياء نفسها إلى نتيجته المنطقية[110] وهو بهذا المبدأ يختلف تماما عن أمبادوقليس فإذا كان أمبادوقليس قد قال: "أن الشبيه يعرف بالشبيه" فإن أنكساجوراس يرى أن الإنسان لا يدرك بالحس غير المغاير أما الشبيه فلا يدرك الشبيه، وذلك لأن الشبيه لا يؤثر في الشبيه أما المختلف فهو وحده الذي يحدث التأثير فيما يختلف عنه، وهنا يمكن أن يتصور الألم الذي يسبق كل إحساس.

وإذا رجعنا إلى الحواس وجدنا أن ذلك مقطوع به من حيث أن إدراك الأضواء والألوان يتم بأن تنعكس الأشياء على حدقة العين، ولا يمكن أن تنعكس الأشياء إلا إذا كانت من لون مخالف للون العين، وعلى هذا فليس الشبيه يدرك الشبيه بل إن المخالف يدرك المخالف.[111]

ولم يقدم أنكساجوراس أي اعتبار للصلة بين الإحساس والفكر. فالإحساس ينتمي إلى الأعضاء الجسمية والفكر في صورة المعرفة واحد من إمتيازات العقل

---

[110] م. تايلور، المرجع السابق، ص٥٠ – ٥١.

[111] د. عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق – ص١٦٢.

الذى لا يختلط بأى شكل من أشكال الجسم. وهنا يبدو أن أنكساجوراس مثل بارمنيدس يميز بين الإحساس والفكر، ويصر على أن الفكر وحده يستطيع أن يبلغ المعرفة، ولا ريب أن الإدراك الحسي لا يمنحنا صدق الحقيقة كما يعتقد ذلك أنكساجوراس لأن العمل الأساسي للحقيقة يتكون من جزئيات أصغر من أن تدركها الحواس(١١٢)، وضعف الحواس وهى آلات المعرفة يجعلنا نعجز عن معرفة الحقيقة. وبالرغم من ذلك فأن شواهد الحس شيئا لا يمكن الاستغناء عنه، وبذلك كان أنكساجوراس أمينا على الروح العلمية التى تبدأ من النظر إلى المحسوسات وإن كان يرفع من شأن المعرفة العقلية على المعرفة الحسية(١١٣).

مما سبق يتضح أن أنكساجوراس لم يكن تابعا للسابقين فى تفسيره للإدراك الحسي فقد خالف أمبادوقليس ورفع من شأن المبدأ القائل بأن الشبيه لا يعرف بالشبيه بل بالمختلف، وساهم بقدر ما فى الجدل القائم حول الحواس ورفع من شأن المعرفة العقلية على المعرفة الحسية وذلك تعد آرائه بمثابة خطوة للإمام تقدمت بها نظرية المعرفة.

---

(١١٢) م. تايلور، المرجع السابق، ص٥٤.

(١١٣) د. أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق ص٢٠٦.

تعقيـــب

مما سبق يمكننا استخلاص النتائج الآتية:-

١- الدارس لتاريخ الفكر الفلسفي من طاليس حتى بارمنيدس، يجد نفسه وسط صيرورة دائمة لا تتوقف، ومتناقضات عديدة. طرح من خلالها العقل اليوناني عديدا من الآراء المتعارضة والمتناقضة في مشكلة أصل الوجود ونشأته، وفي وسائل المعرفة وأنواعها وإمكان قيامها.

ورغم هذا التعارض الواضح، والذي يعد من سمات التفلسف. إلا أن هذه الآراء التي قال بها فلاسفة تلك الفترة السابقة على أمبادوقليس. كانت بمثابة مصدر إلهام كثيرا من الفلاسفة اللاحقين على مر أربع قرون من الزمان.

٢- لعل أبرز ما في هذه الفترة كانت فلسفة كل من هيرقليطس وبارمنيدس إذ كانتا أكثر خصوبة، وإبداعا وإرسائا لملامح الفكر الفلسفي اليوناني. فجاءت آراء اللاحقين لهم مدينة بمعنى واسع لآرائهم، بل لقد تخطى الأمر إلى أبعد من ذلك إلى حد أننا نجد محاولات عديدة تبذل من أجل التوفيق بين الفيلسوفين. وكأنهما قد حكما على كل شئ وقالا كل شئ ولم يبقى طريقا للسير فيه إلا طريق التوفيق.

٣- قد كان بالفعل الأمر يقتضي ذلك السير في طريق التوفيق خاصة والفكر بين إتجاهين متقابلين: التيار الأيوني من جهة والذي يقول بالصيرورة العامة، والإتجاه الأيلي من جهة أخرى يدافع عن الوجود المطلق الثابت كما سبق الإشارة إلى ذلك.

كان لابد إذا من فلسفة تجمع هذه الاراء أعني فلسفة تحتفظ بالكثرة للموجودات، ولا تضحي بالوحدة الواجبة للوجود ككل. كان لابد من فلسفة لا تنكر

ما تدل عليه الحواس من تعدد واضح، وفي نفس الوقت تسلم بما يراه العقل من رد الوجود إلى الوحدة المطلقة.

٤- جاءت فلسفة الطبيعيين المتأخرين كمحاولات للتوفيق بين آراء هذه المدارس المتعارضة فقد سلم هؤلاء بالحركة والتغير لا على نسق موفق هيرقليطس القائل بالتغير المستمر، بل أحلوا محله الإتصال والإنفصال والتخلخل والتكاثف. وكذلك سلموا بالوجود الثابت، ولكن ليس على طريقة بارمنيدس.

الفصل الثانى

الأصالة والتوفيق لدى كل من السوفسطائيين وسقراط

تمهيد

أولاً: الحركة السوفسطائية

أ - موقف السوفسطائيين من الفلسفة الطبيعية.

ب- أشهر رواد الحركة السوفسطائية.

١- بروتاجوراس

- مذهبه فى الوجود والمعرفة

٢- جورجياس

- مذهبه فى الوجود والمعرفة

جـ- الجوانب الإيجابية للحركة السوفسطائية.

ثانيًا: سقراط

أ - موقفه من السابقين

ب- المنهج السقراطى.

١- منهجه فى البحث

٢- منهجه فى الفلسفة

جـ- فلسفته الأخلاقية

تعقيـب

تمهيـد

عاني النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد من تضارب واضح في أنماط التفكير. فقد اختلفت آراء الفلاسفة السابقين في تفسير الوجود إلى حد كبير، وزعم كل فيلسوف منهم أن ما رآه هو وحده الحق، وإن كل ما عداه باطل[1] وقد أدى هذا إلى اضطراب في التفكير أوقع الإنسان الأثيني في حيرة من أمر هذه المذاهب المتناقضة أيُصدق هيرقليطس، أم بارمنيدس؟ أيُصدق أمبادوقليس أم أنكساجوراس، أم يتبع المدرسة الذرية، أم من الأسهل والأضمن أن يشترك في الطقوس الدينية ويؤمن بالخرافات الشعبية؟ أين الحقيقة في كل هذا؟![2]

وقد واكب كل هذا التناقضات الفكرية صراع طبقي ولدته طبيعة المجتمع بعد حروب خارجية استنفذت معظم قواه ونشاطاته، عاني خلالها من آلام الهزيمة تاره، ونشوة النصر تارة أخرى خاصة في معاركه مع الفرس من جهة، وفي مارسون وسلاميس من جهة أخرى[3] ثم عودته إلى الهزيمة أمام إسبرطة عام "٤٠٤ ق.م" كل هذا أدى إلى قيام صراع حاد بين نظم الحكم السياسي داخل المجتمع ذاته تتمثل في النزاع الديمقراطي والأرستقراطي على الحكم، الذي على أثره فقدت أثينا مركزها السياسي في حوض البحر المتوسط، لكنها في ذات الوقت حملت صورًا من الإشعاع الفكري، ثم اختارت لنفسها طريق الديمقراطية حكمًا بعد أن دعت إلى الإتحاد والتضامن بين المدن المتفرقة[4] فأشاعت في المجتمع الأثيني

---

(1) د. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، جـ١ مطبعة البيت الأخضر، القاهرة سنة ١٩٨٣، ص١٤٥.

(2) جورج سارتون، تاريخ العلم - جـ٢، ص٦٢.

(3) د. محمد صقر خفاجة، النقد الأدبي عند اليونان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٥٦، ص٤.

(4) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية. جـ١، ص١٣.

نوعًا من الحرية الفكرية وسمة من الروح النقدية مما كانت تفتقده في حياتها السابقة وشارك الإنسان العادي لأول مرة في هذه الحياة السياسة الجديدة فأدلى برأيه[٥] ولم تكن مجرد مسألة التصويت للتمثيل السياسي كل بضعة أعوام، فبعض المناصب كانت مكتظة بالأفراد، وكان كل مواطن يستطيع أن يشعر بأن لديه فرصة لكي يلعب دورًا حيويًا في إدارة شئون الدولة، وولد هذا طموحًا في أن يتعلم المرء كثيرًا من المبادئ التي تحكم الحياة السياسية، ويتعلم أيضًا الفنون التي تؤكد نجاحه في هذا الميدان.[٦] من هنا ظهرت طائفة السوفسطائيين لتقوم بتلبية حاجة الناس إلى المعرفة بهذه الفنون ووسائلها التي لا غنى عنها للنجاح في الحياة العامة، وكان أكثر السوفسطائيين من المتخصصين في علوم اللغة والخطابة، فجاءت فلسفتهم ثمرة الحياة الديمقراطية في أثينا وتعبيرًا قويًا عنها، ويبدو هذا واضحًا في تأكيد السوفسطائيين لأهمية الفرد واعتباره نقطة البداية في كل نظرية فلسفية.[٧]

وقد دفعهم تناقض المذاهب السابقة، وحالة الشك، والإضطراب في كل المعتقدات التي بدت لهم بعيدة تمامًا عن الموضوعية، ومتعارضة فيما بينها.[٨] إلى الإجماع على إنكار الحقيقة المطلقة والجزم باستحالة الحكم الكلي، وحملهم على المناداة بأن الحقائق كلها نسبية وبأن الإنسان مقياس كل شئ ويعتبر هذا المبدأ أساس مذهبهم العام، بل هو النقطة الجوهرية التي ربطت بينهم، والتي يتلاقون جميعًا عندها.[٩]

وإذا كان السوفسطائيون بمبدأهم هذا يؤكدون حق الذات أو حق الفاعل فإنهم ينسون بالمرة ويتجاهلون تمامًا حق الموضوع، فالحقيقة لها وجود موضوعي، وهي على ما هي عليه وسواء آمن الإنسان بها أم لا.

---

(٥) جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ص١٠٥ – ١٠٦.

(٦) و. ك. س. جثرى، فلاسفة اليونان من طاليس إلى أرسطو، ص٧٤ – ٧٥.

(٧) د. أمير حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص١٢٠.

(8) B.G Fuller, Ahistory of philosophy. Pp. 100.
وأيضًا - E.W.E tomlin, Great philosopkers the weatenkn world skeffugton and sonltd london, 1949 – p. 26.

(٩) د. محمد غلاب، المرجع السابق. جـ١، ص١٤٥.

أن خطأهم هو أنهم بالرغم من أنهم قد بينوا أن الحقيقة والأخلاقيات صادقة بالنسبة لمقياس الفرد ويجب أن تتطور من داخله لا أن تفرض عليه من الخارج، ومع هذا أكدوا على الإهتمام بالفرد ودوافعه ومشاعره وإحساساته الجزئية العرضية وجعلوها مصدر الحقيقة والأخلاقيات بدل من التأكيد على الجانب الكلي وهو العقل كمصدر للحقيقة والصدق، فالإنسان هو مقياس الأشياء جميعًا هذا مؤكد، ولكن الإنسان ككائن عاقل لا الإنسان كمجموعة من الإحساسات الجزئية والانطباعات الذاتية والدوافع والخيالات.[١٠]

وقد ظهر معاصرهم الأكبر سقراط ووهب حياته كلها لمحاربة الخطأ في التفكير والطرق الخاطئة في الحياة التي انعكست في تعاليم السوفسطائيين فقد اختلف عنهم في إتجاهه نحو الحقيقة والمعرفة[١١] وعارضهم في قولهم بإمكان تعليم، الفضيلة، فكيف يأخذ أجرًا على شئ يعترف أنه لا يملكه؟[١٢] وبذل سقراط جهداً كبيراً لوضع التعريفات وتحديد معاني الألفاظ للوصول إلى الحد الكلي، وطالب بصحة المعرفة الإنسانية. فكانت النقطة الوحيدة التي اتفق معهم فيها هي الإنصراف عن العلم الطبيعي، والإتجاه نحو الإنسان والبحث عنه.[١٣]

وتكاثر حول سقراط المعجبون والأتباع والتلاميذ، وظهر من بين هؤلاء من أسس مدرسة فلسفية متأثرة بالروح السقراطية. ولما كان هؤلاء الفلاسفة قد نشأوا في وسط يموج بأفكار الإيليين والسوفسطائيين وغيرهما من المذاهب فقد حاولوا الربط بين هذه المذاهب والتعاليم السقراطية.[١٤] وفي هذا الفصل سوف نتناول للحركة

---

(١٠) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٠٩ – ١٠١.

(١١) م. تايلور، الفلسفة اليونانية مقدمة، ص٧٠.

(١٢) د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٢٢٢.

(1 , Eduard. Zeller, outlines of the history of Greek philosophy, p. 75.

(١٤) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، جـ١ الفلسفة اليونانية من طاليس حتى أفلاطون، ص١٤٢.

السوفسطائية، وعوامل ظهورها، وموقفها من الفلسفات السابقة، وأهم القضايا التى تناولتها وذلك على أيد أبرز روادها بروتاجوراس وجورجياس.

وذلك بغية التعرف على أوجه التأليف، والمزج بين الآراء السابقة عندهم وأوجه الأصالة. كذلك سوف نتناول الفلسفة السقراطية موضحًا كيف كانت بمثابة ثورة على التعاليم السوفسطائية من حيث الطريقة الجديدة فى التعليم والثورة على التعاليم النسبية فى المعرفة والأخلاق؟

أولاً: الحركة السوفسطائية[١٥]

بداية أو الإشارة إلى أن السوفسطائية لم تكن نحلة من النحل ولم تؤلف هيكلاً عامًا من النظريات، بل كانت تعاليمها مجرد مجموعة من الأحكام التى تمثل حالة التفكير آنئذ.[١٦] والسوفسطائية أيضًا ليست مدرسة فلسفية على الرغم من وجود موضوعات محددة مشتركة تجمع بين روادها، مثل طبيعة تعاليمهم العملية التى وصفوها بغرس الفضيلة، وإتجاههم العام نحو عدم الثقة بإمكانية المعرفة المطلقة.[١٧] فهى لم تحاول إنشاء مدرسة تتبنى مذهبًا معينًا تدافع عنه كما فعل القدماء، بل كان هدفهم تعليم فن النقاش وطريقة الجدل.[١٨] ويحدد أفلاطون على لسان أحد روادها أن السفسطة فن عريق، ولكن المشتغلين بها فى الأزمنة القديمة كانوا بسبب بغض الناس لهم يتخفون تستراتحت أسماء مختلفة، فيتخذ بعضهم أسماء الشعراء، ويتخذ

---

(١٥) كلمة السوفسطائى باللغة اليونانية سوفسطوس "Sophostos" مشتقة من كلمة "Spohos" أى حكيم، وكانت تعنى المهارة أو الحذق فى فن من الفنون، وقد أطلقها الناس قديمًا على طائفة الشعراء والموسيقين

W.K.C. Guthries, The sphists, university press, cambidge 1971. Pp. 27 – 30 انظر.

(١٦) م. تايلور، المرجع السابق، ص٦٨.

وأيضًا – جماعة من أساتذة سوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة وتقديم د. توفيق سلوم، دار الفارابى ط١، بيروت سنة ١٩٨٩، ص٥٧.

(17) G.Burnet, Eayly Greek philosopy, p. 88.

(١٨) برتراند رسل، المرجع السابق، جـ١، ص١٣٥.

بعضهم الآخر أسماء رجال الدين، ويتخذ آخرون أسماء مدربي الرياضة.[19] وهذا الفن يساعد الفرد على حسن تدبير حياته الخاصة والعامة ويتعلم كيف يرتب داره خير ترتيب، ويصبح به قديرًا على القول والعمل في مباشرة شئون منصبه.[20]

والسفسطة فن قديم كما ورد على لسان أحد روادها هو قول يحتاج لوقفة قصيرة فهل يعني بهذا القول أن السفسطة فن قديم كان موجودًا لدى المفكرين الأوائل من أبناء وطنه، أم يقصد أنه قد سمع به لدى شعوبًا أخرى مجاورة؟ ونعلم أنه قد ورد ما يشابه الحركة السوفسطائية اليونانية لدى المفكرين الصينيين في القرنين الخامس والرابع، ق. م، فهناك ظهرت مجموعة من كبار المفكرين الذين اشتهروا بين معاصريهم بالفصاحة والبلاغة وغزارة العلم وسعة الإطلاع والميل إلى الإنتصار بقوة الحجة، فأطلق عليم معاصروهم اسم "فينج - كيا" أي الجدليين، وقد دعاهم الصينيون المحدثون بالسوفسطائيين.[21] وتبدو هذه التسمية دقيقة، لأن تلك المجموعة كانت حقًا تشبه سوفسطائي اليونان شبهًا قويًا، في النقطة الجوهرية من فلسفتها، وهي أنها مجموعة لا تربط أفرادها إلا رابطة واحدة، وهي إنكار الحقيقة المطلقة والشك في الكليات العامة، والإيمان بأنه لا توجد إلا حقائق نسبية أو اعتبارية، وبأن الإنسان وحده هو مقياس هذه الحقائق على نحو ما أعلن سوفسطائيو اليونان.

وليس هذا هو الشبه الوحيد بين سوفسطائي الصينيين وسوفسطائي الإغريق إذ أنهم أشبهوهم أيضًا في طريقتهم الحوارية التي كانوا يتلاعبون فيها بالألفاظ، فيبرهنون على حسن الشئ وسوئه في آن واحد. هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فيبدوا الاختلاف واضح في أن سوفسطائيو الصين لم ينزلوا إلى

(19) Plato, protagoras, Dialogues of Plato translated int to English with analyses and introductions, by B, Jowett, vol. I.V, oxford at the claraendom press. Mdcecxii. 310.

(20) Ibid, 318.

(21) V. Zenker, Histoire de la philosophie, chinoise, traduction par, G. Lepage, Perris, 1932, p. 155.

الدرك الذى نزل إليه سوفسطائيو اليونان، ولم يقروا مثلهم أن الخير هو المنفعة والشر هو ما جلب ضررًا، بل أقروا أن الفضيلة أمر مطلق لا علاقة له بمظاهر المجتمع.[22]

وقبل البحث عن ملامح القضايا الفلسفية لدى أبرز رواد الحركة السوفسطائية اليونانية للتعرف على كيفية معالجتهم لهذه القضايا وكيف تمكنوا من الخروج من التناقض الفكري الموجود أنئذ؟ وما النتيجة التى إنتهوا إليها؟. وما هى إيجابيات هذه الحركة؟

ينبغى إذا تمييز الحركة السوفسطائية عن الفلسفات السابقة نظرًا لما بينهما من اختلاف واضح فى طبيعة الموضوع والغاية التى سعوا إليها.

أ – موقف السوفسطائيين من الفلسفة الطبيعية:

نعلم أن فلاسفة اليونان إبتداءاً من طاليس وحتى ديموقريطس قد تركزت جهودهم فى دراسة مبحث الوجود، والأسس التى يقوم عليها، وكيفية ترابطها. فقد كان أساس العلم الطبيعى فى بلاد الإغريق هو البحث عن الثبات، وعن الوحدة الكامنة فى عالم غير متناسقة فيما بينها، ولم تستقر على مبدأ واحد.[23]

وفشل الطبيعيون فشلاً واضحًا فى نظر الإنسان العادى، حين قدموا له الاختيار بين الوحدة والكثرة، وعليه أن يتقبل أحدهما[24]، وليس الاختيار أمرًا سهلاً فهو بمثابة مأذق وضعته الفلسفة الطبيعية يصعب التخلص منه لأنه إذا ما تقبل الإنسان فكرة الوحدة فى العالم فعليه فى الوقت ذاته أن ينكر الإيمان بكل ما يشاهده من تغير وحركة، وأن كل حواسه تخدعه. أما إذا تقبل فكرة الكثرة فعليه أن ينكر الإيمان بكل ما هو ثابت وواحد.

بهذا لم تمهد الفلسفة الطبيعية طريقاً واحداً تسير فيه لكى تتقبلها عقلية الشعب الأثينى، وذلك لأنها لم تدرس هذه العقلية ولم تستطع أن تهيأها أولاً لكى

---

(22) V. Zenker, Histoire de la philosophie, chinoise, traduction par. G. Lepage, peris, 1932, p. 155.

(23) E.W.F. Tomlin, op. Cit., p. 26.

(٢٤) و. ك. س. جثرى، المرجع السابق، ص٧٥.

تتلقى فلسفتها، ولكى تتشبع بأفكارها وتسير معها إلى الغاية المنشودة، فتلاشت الغاية سواء كانت عقلية أو سياسية أو اجتماعية، ولم يشعر الوعى الإنسانى ذاته أنه أمام فلسفة تفهمه أو يفهمها. لذا فقد طالب هذا الوعى الإنسانى أمام عجز الفلسفات القديمة بتغير مناهج الفكر والإستدلال بغية الوصول إلى حقيقة ملموسة تستطيع أن تحقق سعادة الإنسان.(٢٥)

فجاءت الحركة السوفسطائية كرد فعل لعجز هذه الفلسفات القديمة، فإختلفت عنها فى الموضوع والمنهج والغاية. فمن حيث الموضوع فالسوفسطائية فلسفة حضارة لا طبيعة، وموضوعها الإنسان وحضارته التى أبدعها من دين، ولغة، وفن، وشعر، وأخلاق وسياسة.

ومن حيث المنهج جاء منهج السوفسطائيين تجريبى إستقرائى، إذ حاولوا جمع أعظم قدر ممكن من المعرفة فى كثير من نواحى الحياة، وذلك بملاحظة أخلاق الشعوب، وعاداتهم وتقاليدهم. وغاية الفلاسفة الطبيعيين المعرفة لذاتها لذلك كان بحثهم نظرياً، ولا بأس أن يجعلوا من تلاميذهم فلاسفة. أما غاية السوفسطائيين فجاءت عملية، فلا وجود لهم بدون تلاميذهم الذين يتعلمون منهم فن الحياة والسيطرة عليها.(٢٦)

وقد إنتهوا من اختلافاتهم مع الفلسفة الطبيعية فى الموضوع والمنهج والغاية إلى وضع نتائج معينة عن نسبية المعرفة، وإمكانها أو عدم إمكانها، وكذلك عن طريق تفسير نشأة الحضارات وقيامها وتقدمها، وأصل اللغة والدولة وعلاقة الفرد بالمجتمع(٢٧) فنظروا إلى الدولة على أنها تقوم على تعاقد الأفراد وإتفاقهم، وترتبت على نزعتهم الفردية نظرية فى التربية تقدم أهمية الإكتساب على الفطرة الموروثة.

---

(٢٥) محمد أمين المفتى، فكرة عن فلسفة سقراط، دار الفكر العربى القاهرة ب. ت، ص٤٥.

(26) Eduard, zeller, Op. Cit., 76 F.F.

وأيضًا د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٥٥، ص٢٧٨.

(٢٧) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق جـ١، ص١١٣.

فالفضيلة عندهم مكتسبة والمعرفة بدورها مكتسبة ومرجعها فى النهاية إلى قدرة الفرد على التعلم.[٢٨]

خلاصة القول أن الحركة السوفسطائية وقفت من الفلسفة الطبيعية موقف الرفض التام لأنها لم تجد فيها ما يرضى نزعاتها وأحداث عصرها وإتجهت إتجاهًا مختلفًا تمامًا موضوعًا ومنهجًا وغاية.

ب- أشهر رواد الحركة السوفسطائية.

لهذه الحركة الفكرية رواد اختلفت آرائهم وجمع شملهم إنكار الحقيقة. فلم يندرجوا تحت راية واحدة تظلهم كما ذكرت سابقًا، وإنما هم خليط من المدارس الإغريقية القديمة صرحوا بأن الصلة بينهم هى أنهم لا مذهب لهم فى فلسفتهم.

ويعتبر كل من بروتاجوراس وجورجياس من أشهر وأبرز رواد هذه الحركة لذلك فسوف يعرض الباحث لأهم القضايا الفلسفية التى تناولوها بالدراسة من خلال عرض آرائهم فى مشكلة الوجود والمعرفة.

١- بروتاجوراس

يمثل بروتاجوراس مظهراً هامًا من مظاهر التعليم والثقافة فى أثينا فى تلك الفترة. فيصوره أفلاطون فى إحدى محاوراته التى خصصها للرد على السوفسطائيين، وحججهم ضد إمكان المعرفة المطلقة، وهو جالس يلتف حوله مجموعة من الشباب الأثينى يستمعون له فى رهبة، وهو يعلمهم الفضيلة مقابل مبلغ من المال قد اتفقا عليه[٣٠]

وقد ألف بروتاجوراس كتباً كثيرة أهمها: كتاب "عن الحقيقة" الذى قال فى افتتاحه "الإنسان مقياس الأشياء جميعًا". وبقيت بعض النصوص من كتابه "عن الآلهة"، ويذكر ديوجينيس اللايرسى أسماء كتب أخرى لبروتاجوراس منها "الحجة

---

(٢٨) د. أميرة حلمى مطر المرجع السابق، ص١٢١

(30) E.W.F. Tomlin, op. Cit., p. 30.

الكبرى"، "وفى الحجج المتناقضة" "وفى الوجود"، "وفى الرياضيات"، وفى "أصل البناء الاجتماعى"، وفى الطمع، وفى الفضائل. وفى أخطاء البشر.

غير أن النصوص الباقية قليلة جدًا وليس أمامنا صورة وافية لآرائه إلا محاورات أفلاطون.[31] لذلك فسوف نحاول التعرف على مذهبه من خلال المحاورات الأفلاطونية كلما تيسر لنا ذلك.

مذهبه فى الوجود والمعرفة

إن لب فلسفة بروتاجوراس يكمن فى عبارته الشهيرة التى بقيت من كتابه المذكور وهى. "الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود مالا يوجد" وهذه المقولة تلخص فلسفته فى الوجود، والمعرفة والأخلاق.[32]

ولقد اختلفت الآراء والتفسيرات التى أثيرت حول هذه المقولة، لكنها فى النهاية تكاد تجمع على تفسيرها تفسيراً ممتزجًا بفلسفة هيراقليطس، وذلك على اعتبار أن بروتاجوراس اعتبر التغير قانونا عاما يسرى على الوجود بجملته. ومن أشهر هذه التفسيرات ما وضعه أفلاطون، وأرسطو وسكتوس أمبريقوس.

فقد ذهب أفلاطون فى تفسيره إلى أن بروتاجوراس يؤكد أن الأشياء والإنسان كليهما فى حالة دائمة من التغير، ولا وجود للحقيقة المطلقة القائمة بذاتها فما يبدو لى أنه حق يكون حق بالنسبة لى ومالا يبدو لى أنه حق فلا يكون حقًا، ويضرب أفلاطون مثالاً على ذلك بالرياح فقد أشعر أنا بالقشعريرة منها فأحكم بأنها باردة فى حين لا تشعر أنت بذلك فتحكم أنها دفيئة وكلا الحكمين صادقان بالنسبة لكلينا.[33]

---

[31] د. أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ٢٦٣.

[32] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٤٦.

[33] أفلاطون، محاورة ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة د. أميرة حلمى مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٧٣ ف١٥١، ف١٥٢ ص٤٦ – ٤٧.

أما أرسطو فأنه يجمع بين بروتاجوراس، وبين الطبيعيين ويذكره بوجه خاص عقب هيرقليطس، وأمبادوقليس وديموقريطس.ويقول في كتاب ما بعد الطبيعة: "لا يختلف مذهب بروتاجوراس في شئ عما ناقشناه (وهو يعني مناقشته لآراء الطبيعيين) فقد زعم هذا الفيلسوف أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً. وبعبارة أخرى أن الحقيقة هي ما تبدو لكل شخص فإذا كان الأمر كذلك كان الشئ ذاته موجوداً وحسناً وقبيحاً على حد سواء. وأن جميع الأحكام الأخرى المتضادة صادقة على السواء ما دام الشئ نفسه في الغالب يبدو جميلاً عند قوم، وعلى الضد من ذلك تامًا عند آخرين.وأن ما يبدو لكل شخص هو مقياس. ويرجع أصل هذا الإعتقاد إلى مذاهب الطبيعيين".(٣٤)

أما تعليق سكستوس أمبريقوس على هذه المقولة فإنه يرد شيئًا قريبًا من هذا التفسير الموجود عند أفلاطون وأرسطو. حيث ذهب إلى أن بروتاجوراس في مقولته يقرر أن كلا من المادة والحواس تتغيران فهذه الأخيرة تتغير حسب مراحل الحياة وأحوال البدن المتقلبة.

وتشتمل المادة على العلل الخاصة بكل الصفات، وهي طالما ترتكز على نفسها فإنها قادرة على التشكل بكل الصفات التي تظهر أمام الجميع. والناس يدركون صفاتًا مختلفة في أوقات مختلفة، وهذا راجع إلى اختلاف أحوالهم فأولئك الذين يكونون في حالة طيبة يدركون الصفات الطيبة والعكس.(٣٥)

ويتضح من هذه التفسيرات السابقة أن بروتاجوراس قد بدأ من مذهب هيراقليطس، لكنه لم يقل بكل هذا المذهب كما هو في كل جزئياته، بل قال فقط بالفكرة الرئيسية السائدة فيه، وهي أن الوجود دائم التغير. فقد قال بروتاجوراس أن الطبيعة كلها في تغير دائم، وتغير بين أضداد. والضد الواحد ينتقل إلى الضد الآخر دائمًا وباستمرار. ولا يمكن أن يطلق على شئ صفة معينة. بل الصفة المعينة الوحيدة

---

(34) Aristotle, Metaphysics, BII. Ch6. 10, 2b 5 – 25.

(35) M.C. Nahm, selections from early greek philosophy, 3rd ed. Appleton, century crofors hac. new york, 1947. P. 239.

للأشياء هي إنتقالها من الضد إلى الضد، وعلى هذا لا يمكن أن يقال عن الشئ أنه هو كذا، بل يقال باستمرار أنه يصير إلى كذا والإحساس إذا حين يدرك إنما يدرك هذا التضاد وهذا التغير المستمر، وتبعًا لهذا فهو متغير بتغير الأفراد وذلك لأن كل فرد يتصور هذا التغير من وجهة نظره الخاصة وعلى طريقته، والصفات المختلفة من وضع الإنسان ولا يمكن أن يقال إن لها وجوداً حقيقيًا فى الخارج وتبعًا لهذا فالمعرفة الحسية هي معرفة متصلة بالأفراد معتمدة عليهم. ومن هنا قال بروتاجوراس مقولته المشهورة "أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً"[٣٦]

وهذه النظرية الحسية فى المعرفة التى أخذ بها بروتاجوراس إنما هى عودة صريحة لآراء ديموقريطس الذى نادى بالمعرفة الحسية وقال أن الإحساس هو المصدر الأساسى للمعرفة فكل إحساس يرجع إلى دخول الذرات عن طريق العضو المختص، وينشأ عن هذه النظرية فى الإحساس أنه لا يوجد إدراك حسي يمثل موضوعه تمامًا ولديموقريطس كثير من الحجج لإستغلال هذه الإشارة فى عدم يقينه المعرفة. فهو يقول "فى الحقيقة نحن لا نعرف شيئًا مؤكدًا، ولكننا نعرف ما يتغير فحسب بالنسبة إلى موضع الجسم وإلى الأشياء التى تنفذ فيه أو تقاومه. فنحن لا نعرف الحقيقة الفعلية فى ذاتها، لأن الحقيقة فى الأعماق "وهذا الشك الواضح على أية حال يمس الكيفيات المدركة للأشياء فحسب وهى كيفيات نسبه إلى الأشياء المدركة ولهذا فهى غير مؤكدة.[٣٧]

أليست هذه النزعة الحسية الموجودة لدى ديموقريطس هى نفسها الموجودة عند بروتاجوراس، أليست هذه النسبية هى نسبية برروتاجوراس. لقد استطاع بروتاجوراس أن يجمع بين مذهب هيرقليطس فى التغير المستمر وقول ديموقريطس أن الإحساس هو المصدر الأساسى للمعرفة فخرج منها إلى القول بأن

---

[٣٦] د. عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، ص١٧٥ – ١٧٦.

وأيضًا – الكسندر ماكوفلسكى، تاريخ علم المنطق، ترجمة. نديم علاء الدين، إبراهيم فتحـى، دار الفارابى. ط١ بيروت سنة، ١٩٨٧ ص٥٥ – ٥٦.

[٣٧] م. تايلور، الفلسفة اليونانية مقدمة، ص٥٩ – ٦٠.

الأشياء هى بالنسبة إليّ على ما تبدو لى وهى بالنسبة إليك على ما تبدو لك وأنا إنسان وأنت إنسان فالإنسان إذا مقياس الأشياء جميعًا.(٣٨)

ولكى يتثنى له التوفيق بين هذين المذهبين: مذهب هيراقليطس فى التغير المستمر، ومذهب ديموقريطس فى المعرفة الحسية فى تلك الصورة السابقة ألغى كثيرًا من الأفكار الجديدة والمتقدمة فى هذين المذهبين. ذلك لأنه حيبما أخذ بالتغير المستمر الموجود عند هيرقليطس، ألغى العقل العام أو للوغوس، الذى هو عند قيراقليطس بمثابة ميزان مضبوط بنظم جزئيات هذا الكون، أو أداة وظيفتها إبراز الإنسجام الكائن الكامن فى الأشياء.

فبروتاجوراس يرى أن الفاعل الأوحد لكل هذا إنما هو الحركة الأزلية الأبدية، فكل شئ يقع فى الكون من حوادث وظواهر ينشأ عن الحركة، بل أن المعرفة البشرية نفسها لا تخرج عن كونها وليدة الحركة بين الحاس والمحسوس، وبناء على ذلك إذا تغيرت الحركة نتيجتها وهى المعرفة. فالمعرفة إذا نسبية.(٣٩)

إن إلغاء فكرة اللوغوس المنظم قد سهلت له القول بالحركة الأزلية، واستطاع أن يقول بأن المعرفة هى وليدة حركة متغيرة من وقت إلى أخر. فتنتج معرفة متغيرة هذا من جهة، ومن جهة أخرى عارض المدرسة الإيلية التى تنفى الحركة والتغير بالحجج العقلية.

كذلك حينما أخذ بروتاجوراس بالمعرفة الحسية وأن الحواس هى المصدر الأساسى للمعرفة كما قال ديموقريطس فأنه ألغى التمييز الذى وضعه ديموقريطس بين نوعين من المعرفة: معرفة حسية ومعرفة عقلية، فأخذ بالمعرفة الحسية وأعتبرها الأساس وألغى المعرفة العقلية تمامًا.(٤٠)

---

(٣٨) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص٤٧.

وأيضا - M.G. Nahm, op. Cit., p. cit., p. 240

وأيضا – د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ط٣، القاهرة سنة ١٩٦٧، ص٣١.

(٣٩) د. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، جـ١. ص١٤٥

(٤٠) م. تايلور، المرجع السابق، ص٦٠.

٢- جورجياس[٤١]

يعد جورجياس من ألمع ممثلي الحركة السوفسطائية، ويصوره أفلاطون في المحاورة التي تحمل أسمه في صورة مدرس طاعن في السن للخطابة، في ذروة مجده، معجب بنفسه وبمقدرته على الإرتجال، مؤمن بسلطان الكلام. ولكنه يأبى التسليم بأن الخطابة يمكن أن تستغنى عن معرفة العدل والحق.

وشهرة جورجياس بصفته أبا للخطابة، تستند إلى أنه كان أول منظر لقواعد الأسلوب الجميل الذى يجد لدى المرء أذانًا صاغية، ويعمل به. وجمع بفضل تعليمه، ثروة هائلة استطاع بها أن يوصى بصنع تمثال له من الذهب المصمت لينصب في دلفي.[٤٢]

وقد كان جورجياس في سفسطته من نوع بروتاجوراس أو أشد منه، لكن في حين كان بروتاجوراس أقرب إلى الفلسفة كان جورجياس مثالاً للسوفسطائي الذى يزعم أن ما هو محتمل خير مما هو حقيقي، وأن في وسعه أن يجعل الأشياء التافهة جليلة والعكس بالعكس.[٤٣]

وسوف نحاول هنا التعرف على أهم القضايا التى تناولها في مبحثى الوجود والمعرفة من خلال ما بقى من مؤلفاته، أو من خلال ما كتبه عن أفلاطون.

مذهب في الوجود والمعرفة

وضع جورجياس كتابًا "في اللاوجود" قصد به التمثيل لفنه، والإعلان عن مقدرته في الرد على الإيليين، والتفوق عليهم في الجدل. أورد فيه ثلاث قضايا تلخص آرائه في الوجود والمعرفة.

الأولى: لا يوجد شئ.

---

[٤١] جورجياس من مدينة ليونتيني بجزيرة صقلية على مقربة من سراقوسة وإلى الغرب منها وعاش زمنا طويلاً حتى إجتاز المائة، ولكن مولده غير معروف حيث يذهب بعض الباحثين أنه ولد عام ٥٠٠ ق.م، وآخرون يحددونه بعام ٤٨٥ق. م وآخرون بعام ٤٦٠ق. م، والأرجح أنه ولد بعد الحرب الفارسية أى بعد سنة ٤٨٠ق. م.
انظر – د. أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص١٧٥.

[٤٢] جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١ بيروت سنة ١٩٨٧، ص٤٠٧.

[٤٣] جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ٢، ص٦٤ – ٦٥.

الثانية: إذا فرضنا أن إنسانًا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس.[44]

ويسوق جورجياس لتأييد هذه القضايا حججًا كثيرة، وهو في هذا متأثر بالإيليين خاصة بطريقة زينون في المحاجة. وعلى الرغم مما في هذه الحجج من ماحكات جدلية لفظية، فمن الواضح أنها قد إبتدأت خاصة في القضية الأولى من المذاهب السابقة أظهرها مذهب الإيليين في الوجود، وهذا يمكن رؤيته إذا ما نظرنا إلى الطريقة التى أوردت بها هذه الحجج.[45]

ولكي يبرهن على القضية الأولى "لا يوجد شئ" حاول جورجياس الجمع بين الآراء السابقة خاصة بين أصحاب مذهب الوحدة، واصحاب مذهب الكثرة. إذ يراهم يقررون أفكارًا متناقضة فى أمر الحقيقة، فقد اعتقد أصحاب مذهب الوحدة أنه لا شئ إلا الوحدة، وأن الكثرة ممتنعة، بينما اعتقد أصحاب مذهب الكثرة أن الكثرة وحدها هي الحقيقة، وأن الوحدة ليست حقيقة وذلك لأن أصحاب المذهب الأول يرون الأشياء غير مخلوقة بينما أصحاب المذهب الأخر يرونها مخلوقة[46].

وقد كانت طريقته في الجمع بين هذه التناقضات أنه جمع بينها جميعًا فى حكم متعسف جدًا أنه "لا يوجد شئ" إذ يرى أنه إذا وجد فإما أنه الوجود أو اللاوجود أو كلاهما.

فإن كان اللاوجود فمن الواضح أنه غير موجود، لأنه لو وجد لأصبح موجودًا أو غير موجود في وقت واحد وهذا مستحيل. ولا يمكن من جهة أخرى أن يكون الوجود موجود، لأنه إن وجد، فإما أنه أزلي أبدى ليس له بداية ولا نهاية فهو

(44) W.K.C. Guthrie, op. Cit., pp. 272 – 273.
- Eduard, Zeller, op. Cit., pp. 86 – 87.
وأيضًا – د. محمد فتحي عبد الله، المعرفة عند فلاسفة اليونان، الدار الأندلسية – الإسكندرية سنة ١٩٩٥م، ص١٦.

(45) د. عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص١٧٦ – ١٧٩.

(46) أرسطو، الكون والفساد، ص٢٦٢ – ٢٦٣
وأيضًا B.A.G. Fuller, Ahistory, p. 105.

إذًا لا محدود واللامحدود لا مكان لـه ولا وضع، وبالتالى فهو غير موجـود، وأما أنه حادث قد صدر عن شئ إما وجود أولا وجود وكلا الفرضين مستحيل.(٤٧)

بهذا أثبت جورجياس أنه لا يوجد شئ انطلاقًا من الناحية السلبية لمذهب بارمنيدس. أعنى النصف الثانى من قول بارمنيدس المعروف "الوجـود موجـود واللاوجـود غير موجـود" وسار جورجياس إلى أبعد حد ممكـن فـى مناقشـة هـذا الجانب السلبى من بارمنيدس حتى وصل إلى نتيجة أن لا يوجد شئ.(٤٨)

أما برهانه علـى القضيـة الثانيـة فيتلخص فـى أن الفكر مختلف عن الواقع ونحـن نستطيع أن نتصـور تصـورات لا يقابلها وجـود، وبالتالى فلا يمكـن أن تتم لنا معرفة بالوجود، لأنه ليس هناك مطابقة بين الفكر والوجود كذلك.(٤٩)

أما برهانه على القضية الثالثة فيتلخص فـى أن اللغة هـى وسيلة التعبير عـن أفكارنا ووسيلة التفاهم بين الناس، ولكن اللغة إشارات ورموز وضعية. فكيـف نستطيع عـن طريـق هـذه الإشـارات أن نصل إلى وعى الآخرين؟ علـى سبيل المثال كيـف نستطيع توصيل شئ يتعلـق بـالحواس عـن طريـق اللغـة؟ فحقيقـة الكلمـة مختلفـة عـن المظهر الخارجى لها بناء علـى ذلك إذا وجـد شـئ وكـان مدركًا فـلا يمكـن الإخبـار عنه.(٥٠)

والذى يستخلص من جملة هـذه الحجـج الجدليـة التـى قدمها جورجياس لإثبات قضاياه، أنه إذا كان فى برهانة على قضيته الأولى ينطلق مـن الناحيـة السـلبية لفكر بارمنيدس كما ذكـرت ذلـك أنفًا، فأنـه فـى القضيـة الثانيـة والثالثـة يهدم أسـاس هذه الفلسفة التى انطلق منها. أعنى فلسفة بارمنيدس. فقد كان بارمنيدس يصل بـين

---

(47) K. Free man, pre – socratic philosophy, oxford – 1934, p. 360.
- B.A.G. Fuller, Op. Cit., p. 105. وأيضًا

وأيضًا – د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان ص١٢٩.

- F.W.F. Tomlin, op. Cit., p. 28 وأيضًا

(٤٨) الكسندر ماكوفلسكى، المرجع السابق، ص٥٦.

(49) K. Freeman, op. Cit., p. 306.
(50) B.A.G. Fuller, op. Cit., p. 106.

الوجود والفكر واللغة ويثبت وجود الموجود لأننا نفكر فيه ونعبر عنه باللفظ. واللاوجود غير موجود عنده لأننا لا يمكن أن نفكر فيه أو نعبر عنه، لكن جورجياس يهدم هذه النظرية في برهانه على قضيته الثانية ويذهب إلى أن اللاوجود يمكن التفكير فيه والتعبير عنه، حينما نتصور مثلاً عربة تجرى على سطح الماء، أو رجلاً له أجنحة. وعلى هذا النحو يهدم جورجياس حجج المدرسة الإيلية فى أن الوجود موجود وواحد وهو فى الوقت نفسه يهدم حجج القائلين بالكثرة.[51]

أن جورجياس عندما رجع للتناقضات ليوفق بينها تحت عقيدة الشك تساوت عنده بأنها جميعًا غير مقبولة، فلا يوجد شئ منها، ولو وجد شئ، لا أدركه، ولو أدركته لم أستطيع الإخبار عنه.

جـ- الجوانب الإيجابية للحركة السوفسطائية

على الرغم مما وصلت إليه الحركة السوفسطائية من إستحالة العلم والمعرفة، وهدمت كثيرًا من الجوانب الإيجابية للمجتمع، إلا أنها تعد حلقة اتصال فى غاية الأهمية بالنسبة لتاريخ الفلسفة اليونانية إذ أنهم يملثون المرحلة الأولى من رد الفعل ضد الفلسفة الأيونية، والتى تظهر ولو بأسلوب مختلف فى الفلسفة الإيلية فهى من الناحية السلبية أثبت أن هذه الفلسفة عديمة الجدوى، أما من الناحية الإيجابية فقد غيرت مسار البحث نحو القضايا الإنسانية.[52]

وبفضل نسبية كلاً من بروتاجوراس وجورجياس السابقة أصبح الإنسان بحواسة هو الحقيقة الأولى فى الوجود وبؤرة الاهتمام ولم يعد الإنسان يقدس ويحترم أى شئ من أجل ذاته، أو اعتباره حق فى ذاته، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولم يعد الإنسان يأخذ شيئًا على أنه حق فى حين أنه عاجزًا أصلاً عن معرفته حقيقة.[53]

---

(51) د. أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص٢٨٢.

(52) إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر، راجعة د. محمد سليم سالم، جـ١ – مؤسسة سجل العرب، القاهرة سنة ١٩٦٦، ص١١٣.

(53) Appleton (R.B), The elements of Greek Tought, Meth une of coltd, I st ed London, 1922 p. 51.

ولقد كان قول بروتاجوراس "الإنسان مقياس كل الأشياء جميعًا" يتضمن دعوى جديدة، إذ أنه ينقل مشكلة المعرفة، ولأول مرة من الموضوع إلى الذات العارفة، وذلك بعد أن كان قدماء الفلاسفة من الطبيعيين يتكلمون عن موضوع خارجي، وعن وجود خارجي على وجه العموم. لا عن موضوع ماثل أمام الذهن، أو عن ذهن يدرك موضوعًا. إذًا فلم يتيسر لهم أن يعاودوا النظر في وضوح إلى الأداة الإنسانية التي ندرك بها العالم الخارجي. فكان بروتاجوراس بحق أول من فتح الباب فأثار مشكلة المعرفة، وجعل من الممكن الخوض في قضاياها[٥٤] وأسهم السوفسطائيون كثيرًا في تقدم الإهتمام بمشكلة المعرفة لقد كانوا أول من وجهوا الانتباه إلى دراسة الكلمات والجمل والأسلوب والنثر الفني ولقد كانوا مؤسسي علم الخطابة ونشروا التعليم والثقافة في جميع أنحاء بلاد اليونان[٥٥] حيث نجد بروتاجوراس السوفسطائي الأول وفي الوقت نفسه النحوي الأول الذي نبه إلى التأنيث والتذكير وميز بين زمان الأفعال وصيغها وكانت ولادة النحو اليوناني على يديه[٥٦] وكان أيضًا أول معلم للمنطق العلمي فقد قام ببعض الدراسات الأولية في النحو كأساس للمنطق[٥٧] واعتبر الألفاظ والمهارة اللفظية ركنا مهمًا لا في الخطابة فحسب بل في التربية والتعليم أيضًا تستوي في ذلك مع الشعر إن لم تفقه[٥٨]

وأخيرا يمكن إجمال إيجابيات الحركة السوفسطائية في أنها كانت ذات تاثير بالغ على المجتمع اليوناني فبعد أن كان الفرد مضمورًا في ظل نظام جماعي وجه السوفسطائيون النظر إلى كيانه الفردي وإلى ذاته فغيروا بذلك مجرى الفكر الذي كان متجهًا في عهد الطبيعيين إلى التزام الموضوعية الكاملة. وأحل

---

[٥٤] د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، جـ١، ص١١٥.

[٥٥] وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٠٩.

[٥٦] جورج سارتون، المرجع السابق - جـ٢ ص٦٤.

[٥٧] ج. ف. دبسون، خطباء اليونان، ترجمة أمين سلامة، راجعه د. محمد صقر خفاجة، مؤسسة التضامن العربي، القاهرة سنة ١٩٦٣، ص١٧.

[٥٨] د. محمد صقر خفاجة، تاريخ الأدب اليوناني، ص١٤١.

السوفسطائيون محل هذه الموضوعية فكرة النسبية ولا سيما في ميدان المعرفة والأخلاق وكذلك يرجع إليهم بأن اللغة ذات أصل تعاقدى وأن الدولة كذلك تعاقدية فهى إذاً ليست من صنع الآلهة، والدين كذلك لا يتضمن حقائق عليا وغيبية بل هو نظام اجتماعى نشأ فى المجتمع نتيجة لحاجات اجتماعية كما جاء على لسانهم إعتبار القوانين نسبية وكذا العادات أي أنها إذا كانت تصلح لشعب معين فأنها لن تستقيم فى شعب آخر أى أنها ليست مطلقة.

ثانيًا: سقراط[٥٩]

يشكل سقراط علامة فارقة فى تاريخ الفكر الفلسفى، فهو على مستوى الفلسفة اليونانية يؤرخ به لما قبله وما بعده، وعلى مستوى الفكر العالمي أحد أكبر الحكماء القدماء الذين لم يتركوا أثارًا مكتوبة يتعرف من خلالها الباحثون على مواقفهم من قضايا عصرهم. ومع ذلك يبقى سقراط لغزًا محيرًا، ولا يدرى الباحثون إن كانوا يعرفون عنه الكثير أم القليل.[٦٠]

وقد تحدث عنه كثيرًا من الفلاسفة، والأدباء، والمؤرخين والشعراء. ولو أراد الباحث أن يحصر ما كتب عنه فى العصور الأخيرة من كتب، وبحوث ومقالات لكان له من ذلك قائمة طويلة. وسوف يظل الكتاب ومؤرخى الفلسفة يجدون فى شخصيته لغزًا يلتمسون له حلاً، ولعل الكلمة الأخيرة فى هذا الأمر لم يقولها أحد. فما فتئ مفكرو العصر الحالى مختلفين فى أمر هذا الرجل كما اختلف فيه من قبل أفلاطون وكسينوفون وأرسطو.[٦١]

---

(٥٩) من المسلم به أن سقراط توفى عام ٣٣٩ ق.م عن عمر يناهز السبعين عام إذ يكون قد ولد فى عام ٤٦٩ق.م، أو قبل بسنة لكن من المؤكد أن تاريخ ولادته كان فى العام الذى انتصر فيه القائد الأثينى سيمون بن ميلتياد الشهير على الفرس فى أرض البحر الأوسط لآسيا الصغرى فى بامفيليا.

انظر – ثيوكاريس كيسيدس، سقراط، ترجمة طلال السهيل، دار الفارابى ط١ بيروت سنة ١٩٨٧، ص٥٣ – ٥٤.

(٦٠) نفس المرجع، ص٥.

(٦١) د. عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى، القاهرة سنة ١٩٤٥ ص، ١٨.

ومن الطبيعي أن تختلف الآراء حول سقراط، ويتحير فهم الناس في مثل هذا الرجل الذي عاش أشبه بالغريب في بلاده تراه وسط شعب مغرم بالجمال الخارجي ميال إلى مراعاة قواعد العرف يعيش غير مكترث بمظهر أو هيأه ويصرح أنه لا قيمة عنده إلا لسجايا الباطن والسر النفسي والفضيلة الأخلاقية(٦٢) فهذا نيتشه "Nietzsche" يتحدث عن سقراط في كتابه (La Connaissance dela philosophie) فيقول: "سقراط من طبقة العامة ولم يعوض بتعليمه لنفسه ما فاته من تعليم الصبا .. إنه معلم نفسه في الأخلاق، إنه ريحا من الأخلاقية تهب منه، إنه طاقة هائلة متجهة نحو الإصلاح الخلقي، وهذا هو إهتمامه الوحيد".(٦٣)

أ – موقفه من السابقين

إذا كان سقراط فريدًا في أخلاقه نبيلاً في هدفه ورسالته، فهو أيضًا مختلفًا تمامًا عن السابقين والمعاصرين له، فهو يختلف اختلافًا تامًا لا عن السوفسطائيين وحسب بل عن الفلاسفة الذين سبقوه حتى وعن ديموقريطس الحكيم.(٦٤)

فقد كانت نقطة البدء عنده تختلف تمامًا، حقًا أن كثيرًا من الفلاسفة السابقين قد قالوا بأن المعرفة الحسية ليست معرفة حقيقية إلا أن هؤلاء لم يشعروا شعورًا حقيقيًا بأن العلم يجب أن يقوم على إدراك واضح بماهيات الأشياء ولهذا فلقد اختلف البحث في المعرفة عنده عن الفلاسفة السابقين(٦٥) واختلف عنهم أيضًا في رفضه للتفسيرات المادية السببية وإتجاهه نحو التفسيرات العقلية ففي فلسفته تظهر سيطرة العقل على الحس، والنفس على الجسد فكون لنفسه منهجًا فكريًا مميزا لتفسير

---

(٦٢) نفس المرجع، ص١٩.

(٦٣) د. محمد ثابت الفندى. مع الفيلسوف، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت سنة ١٩٨٠، ص٥٩.

(٦٤) جورج سارتون، تاريخ العلم. جـ٢، ص٧٥.

(٦٥) د. عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت سنة ١٩٧٩ ص٢٦.

الحقيقة حقيقة الإنسان والوصول إلى معرفته[66] ولقد اثر سقراط فى شباب عصره بأسلوب حياته، وظروف إعدامه فقد حاكمته الديمقراطية، وقضت عليه بالإعدام. وروى أفلاطون ظروف هذه المحاكمة فى محاورة الدفاع"، كما ذكرها كسينوفان في مذكراته، وكلاهما يتفق على أن الإتهام الذى وجه إلى سقراط كان لأسباب دينية. وقد رفع الدعوى على سقراط ثلاثة أشخاص: هم اميتوس أحد زعماء الديمقراطية، وانضم إليها الشاعر التراجيدى مليتوس، وخطيب هو ليفون. وخلاصة التهم التى وجهت إلى سقراط أنه لا يقدس آلهة المدينة، وأنه يقول بآلهة أخرى كما أنه يفسد الشباب.[67]

بهذه التهم الضالة راح سقراط شهيد كلمته ورسالته، فطوال حياته حتى الموت لم يفعل إلا أن يدافع عن الحق.

وسوف نركز هنا على الجوانب الإبداعية لسقراط، والتى كان له الفضل فى إرساء قواعدها، وتدين له بها الفلسفة حتى يومنا هذا. فسقراط ذو أصالة واضحة إذا ما ذكر منهجه، وأيضا فى معالجته لمشكلة المعرفة، وفى معالجته المسائل الأخلاقية. ومن الصعب أن نجد سقراط مقلدا تابعا فى أفكاره. فقد كانت أفكاره ثورة على السابقين ومعاصريه من السوفسطائيين، وإن كان مقلدا ففى آرائه الدينية.

ب- المنهج السقراطى

وضع سقراط مشكلة المنهج فى مكان الصدارة[68]، فقد كانت نقطة البدء فى الفلسفة السقراطية هى البحث أو الرغبة فى البحث عن ماهيات الأشياء تبعا

---

(66) د. نوال الصراف الصايغ، المرجع فى الفكر الفلسفى، دار الفكر العربى، القاهرة سنة ١٩٨٣، ص٦١.

(67) Plato, Apology, 24b.

وأيضا د. أمير حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان ص١٣٩.

- Church. F.J., The trial and Death of socrates, Macmillan and co, Limited stmartins street, London 1913, Introdaution. XLVI وأيضا

(68) الكسندر ماكوفلسكى، تاريخ علم المنطق، ص٦٢.

للمنهج الديالكتيكى، لذا يجب البدأ بالبحث عن هذا المنهج ومعرفة أوجه أصالته.[٦٩]

اختلف المنهج السقراطى اختلافا واضحا عما هو شائع ومعروف فى ذلك الوقت إذ أنه كان يحتوى على طرق مختلفة لمعالجة الخطأ فى التفكير وتنقية العقول من السفسطة والكشف عن الموضوعات التى يجب أن يكون الإنسان على علم بها فالإنسان يمتلك الحقيقة ولكنه يحتاج لمن يساعده فى استخراجها[٧٠] فالمنهج السقراطى إذا ضرورى للوصول إلى الحقيقة الوصول إلى معرفة النفس فالإنسان يجد نفسه عن طريق هذا المنهج وكذلك يصل إلى كل أفكاره فسقراط يعترف أنه وجد نفسه وكل أفكاره المعرفية نتيجة حواره المتواصل مع العامة وهو يعلن لهم "أنه لا يعرف أنه يعرف شئ" مع أن هذا فى حد ذاته دليل على اتساع أفقه وحكمته.[٧١]

ولقد انتهج سقراط هذا المنهج الجديد فى البحث والفلسفة.

١- منهجه فى البحث:

لم يكن المنهج السقراطى فى البحث فن تعليم الفلسفة بقدر ما كان تعليم التفلسف فلم يهتم سقراط بالحديث عن الفلاسفة بل كان محور اهتمامه كيف يجعل من تلاميذه ومحاوريه فلاسفة وذلك بطلب حقيقة الأفكار فلم يكن يناقش الناس لكى يعلمهم شيئًا بل لكى يبين لهم طريق المعرفة وكيفية الوصول إليها.[٧٢]

من أجل ذلك كان هذا المنهج يتضمن مرحلتين: المرحلة الأولى وهى المرحلة السلبية، أو التى تعرف باسم مرحلة (التهكم). وفى هذه المرحلة كان سقراط

---

(٦٩) د. عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، ص٣٠.

(70) E.W.f., Tom..., ...eat philosophers the western world, p. 33.

(71) Church F.J, op. Cit., introdaution Dation. Xlvii.

(72) Leonard Nelson, Socratic method and critical philosophy, translated. By the mask brouwn III forew, Rd brans blanshard in troduction by juliys kraft, dover Publications, inc new york, 1965. P. I.

يتصنع الجهل، ويتظاهر بالتسليم بأقوال محدثيه، ثم يلقى الأسئلة ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة عنها، ولكن لا يسلمونها فيوقعهم فى التناقض، ويحملهم على الإقرار بالجهل. فالتهكم السقراطى إذا هو السؤال مع تصنع الجهل.[73]

ولقد كان سقراط فى هذه المرحلة مبدعًا ومحاورًا رائعًا، ليس على الطريقة السوفسطائية التى كان يعانى الناس منها، بل بواسطة أسلوبه المبدع فى الفحص وإحضار الأمثلة والشواهد التى تدعم موقفه، تلك الأمثلة التى كان على دراية بها كإنسان مدرك لحياته، لذلك نراه يستخدم ما هو عام وشائع من المصطلحات مثل العدالة، والشجاعة والدولة، ويبدأ بالحوار حولها من أجل تحديد معانى هذه المصطلحات مع محاوريه[74] لكنه فى نهاية هذه المرحلة يحمل محاوريه على الإقرار بالعجز والجهل بالحقيقة هذه هى إذا مرحلة التهكم، وهى بمثابة أداة عقلية لتنقية الجو الفكرى عند اليونان مما أذاعه السوفسطائيون من شك وهدم للعقائد وبذلك تعد هذه المرحلة الأولى خطوة كان لابد منها لتطهير النفوس وكشف الحجج الخاطئة.

وعندما ينتهى سقراط من تطهير خصمه من المعارف المشوهة التى تلقاها فى المجتمع بالممارسة أو عن طريق أقرانه يبدأ مرحلة جديدة وهى الجانب الإيجابى أو ما يعرف باسم (التوليد).[75]

---

(73) أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم دار الكتاب العربى، القاهرة ك١ ف٣٢٧أ

- Fuller, op. Cit., 109 - أيضًا

أيضًا – يوسف كرم، المرجع السابق، ص٥٢.

وأيضًا – الكسندر، ماكوفلسكى، المرجع السابق، ص٦٣.

(74) Fhurch. F. T, op. Cit., intoroduction, xlix.

(75) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى ط١ – من طاليس إلى أفلاطون، ص١٣٦ – ١٣٧.

وفى هذه المرحلة يساعد سقراط محدثيه بالأسئلة والإعتراضات مرتبة ترتيبًا منطقيًا للوصول إلى الحقيقة التى أقروا أنهم يجهلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون ويحسبون أنه استكشفوها بأنفسهم، فالتوليد هو استخراج الحق من النفس وكان سقراط يقول فى هذا المعنى إنه يحترف صناعة أمه وكانت قابلة إلا أنه يولد نفوس الرجال.(٧٦)

وهذا الجانب الإيجابى أو مرحلة التوليد تقوم على فكرته عن النفس الإنسانية، حيث كان يعتقد أن المعرفة فطرية فيها وأنها عاقلة وأن العلم الكامل الصحيح هو هبة من الله لها حيث تدخره فى أعماقها، ولكن ما الذى يمنع الإنسان من أن يفجر هذا النور الكامن فى نفسه؟ لذلك فإن كل ما تريده هذه النفس لكى تظهر على فطرتها خيره وعالمه هو التوجيه العقلى الروحانى الصحيح.

ولقد كان منهج سقراط يشرح هذه الفكرة لأن الحوار عبارة عن فكره تدور بين عقليتين المفروض أن إحداهما أقوى فى الشخصية وأغزر علمًا من الأخرى، وأشد إستغراقًا وتقديرًا للمنطق الأساسى للفكرة من هذه العقلية الأخرى. فإذا كان المنهج العقلى المستعمل فى الحوار منهجًا قويًا واضحًا، استطاع العقل الأقوى، أن يؤثر على العقل الثانى تأثيرًا قويًا، يجعله يتهيأ للتفكير الصحيح، حتى يدرك الفكرة فى حقيقتها الأساسية، وفى الشكل الذى يقبله ويلائم فكره.

والحوار على هذا النحو هو بحث للإستعدادات العقلية الصحيحة بطريقة منطقية سليمة، يجعلها تفكر فى صورة مثالية حتى تعثر على الحقيقة.(٧٧)

والعلم عند سقراط أولى سابق على التجربة (Aptiori) ويقتصر أثر التعليم أو الجدل فى الطرقات على إيقاظ النفس، فيذكرها بهذه المعانى الفطرية التى كانت موجودة فيها قبل ميلادها الأرضى وكانت قد حصلت عليها من عالم آخر،

---

(76) Plato, the aetetus, 148 – 150D.

وأيضًا – يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٥٢.

وأيضًا – د. محمد فتحى، المرجع السابق، ص١٨.

(٧٧) محمد أمين المفتى، فكرة عن فلسفة سقراط، ص٩٩ – ١٠٠.

فالتعلم ليس إلا تذكر، وأما أساليب الجدل المختلفة فهي التي تساعدنا على استرجاع المعاني وهذا هو معني توليد سقراط لأفكار محدثيه[٧٨] والأمثلة كثيرة على تطبيق هذا المنهج بمرحلتيه في المحاورات السقراطية التي كتبت حينما كان أفلاطون لا يزال شديد الإرتباط سواء من ناحية المضمون أو الشكل بفلسفة أستاذه سقراط وكذلك في محادثات سقراط التي نقلها أكسونوفان في "مأثورات سقراط"[٧٩].

بهذا الجانب الإيجابي الذي يعد تكمله وإتمام للجانب الأول أثار سقراط روح التفلسف ودفع الفلسفة دفعة رائدة إلى حد أن المذاهب الفلسفية اتجهت بعده إلى نفس الطريقة التي بدأها في العديد من القضايا التي تشغل الإنسان ومازال وأصبحت مسائل المعرفة أي معرفة هي الانطلاق من الإقرار بالجهل بالمعرفة وطالما هو يقر بذلك ترسم الخطوة الأولى على الطريق الطويل ومن مبدأ الإقرار هذا تتشكل معالم تحرك المتناقض جهل. معرفة – تصير اللا أعرف بداية لنعم روح التفلسف.[٨٠]

٢- منهجه في الفلسفة:

يعد منهج سقراط في الفلسفة جوهرها ولبابها، وهو شخصيتها، كذلك المنار الذي اتجهت إليه أمواج الفكر من كل محيط، وعادت تحمل إلى كل قطر نفثة من حكمته، وقبسًا من نور قانونه وروعة فكرية من صميم وجدانه، ولقد قادت دراسة شراح الفلسفة لمنهج سقراط إلى الظن بأن سقراط يدين بتكوين أفكاره الفلسفية إلى هذا المنهج، إذا أنه يوجد من هؤلاء الشراح من يقول بأن سقراط كان يعلم أن البحث لا يمكن أن يتم إلا عن طريق الحوار واستفادة الواحد من الآخر ولذا فإن العلم عنده لم يتكون دفعة واحدة وعن طريق تفكير مستقل، بل تكون هذا العلم

---

[٧٨] د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق – جـ١ ص١٣٧.

[٧٩] الكسندر ماكوفلسكى، تاريخ علم المنطق، ص٦٤.

[٨٠] ثيوكاريس كيسيدس، سقراط. ص٦.

خطوة خطوة من خلال حوار سقراط مع الآخرين، فكان يتعلم وهو يُعلم، وكان الحوار وسيلة له في آن واحد لكن يُعلم نفسه ويتعلم منه الآخرين.[81]

لقد غير سقراط وجهة نظر الفلاسفة عندما وجه الفلسفة إلى معرفة الماهيات أو المدركات بدلاً من أن يوجهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية[82]. وهو في توجيه للفلسفة هذا التوجيه الجديد إنما تطرق لأشد القضايا الفلسفية تعقيداً وأكثرها خصوبة وإنتاجاً كمسألة الحقيقة المطلقة ومسألة الروابط الذهنية العامة التي هي لا الجزئيات المحسوسة موضوع المعرفة وسيكون هذا الاكتشاف أساس لنظرية المثل عند أفلاطون وعنصراً هاماً في منطق أرسطو الذي ظل معياراً للحقيقة عشرين قرناً.[83]

فكان سقراط يرى أن لكل شئ طبيعة أو ماهية هي حقيقة يكشفها العقل وراء الأغراض المحسوسة ويعبر عنها بالحد وأن غاية العلم إدراك الماهيات أي تكوين معان تامة الحد. فكان يستعين بالإستقراء، ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها، ويرد كل جدل إلى الحد والماهية فيسأل: ما الخير وما الشر، وما العدالة وما الظلم، وما الحكمة وما الجنون، وما الشجاعة وما الجبن وما التقوى وما الإلحاد. وهكذا فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حداً جامعاً مانعاً ويصنف الأشياء في أجناس وأنواع فيمتنع الخلط بينها في حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ وإبهام المعني ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة.[84]

ويشير أرسطو إلى جهود سقراط في هذا المجال ويقول: "لقد كان سقراط أول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً ويتوصل إليه بالإستقراء ويركب القياس بالحد فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين.[85]

---

(81) د. محمد أمين المفتي، المرجع السابق، ص٩٨ – ٩٩.

(82) د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص٢٧.

(83) د. محمد عبد الرحمن مرحبًا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية منشورات عويدات، ط٣ بيروت سنة ١٩٨٣، ص١٠٢.

(84) يوسف كرم المرجع السابق، ص٥٢.

(85) Aristotle, Met aphysics, BI. Cho 986a 1 – 4.

ويقول أرسطو فى موضع آخر: "لقد انصرف سقراط عن البحث فى الطبيعة كلية وعكف على دراسة الموضوعات الأخلاقية وفي هذا المجال كان يعنى بالكلى وكان أول من أقام العلم على التعريفات.(٨٦)

ويقول أيضًا "لقد كان سقراط يعنى بالبحث عن الماهية والاستدلال القياس وهناك شيئان يمكن أن ننسبها إلى سقراط: الإستدلال الاستقرائى والتعريف الكلى وكلاهما يتعلق بنقطة البداية فى العلوم.(٨٧)

وإذا كان أرسطو ينسب هذه الإسهامات الحقيقية لسقراط ويثني عليه إلا أنه يجب ملاحظة أن الاستقراء الذى ينسبه أرسطو لسقراط ليس الاستقراء بمعناه المنطقي الذى وصفه أرسطو وأتمه التجريبيون المحدثون من بعد وإنما كان الاستقراء عنده هو البحث إبتداء من الأفكار المتعارفة الشائعة من أجل الوصول إلى ماهيات الأشياء وبعد بيان الماهيات يكون العلم بعد ذلك استدلاليًا، بالإضافة إلى أن الاستقراء السقراطى لا يسير بالطريقة العلمية الصحيحة الدقيقة. بمعنى أنه لم يحاول أن يستخرج كل الحالات التى تنطبق على الشئ وأن يتبين كل الأوجه التى تتصل به، وإنما كان يأخذ حالات عامة وأمثلة مرتبة ومن هذه الأمثلة يحاول أن يستخرج الماهية أو التعريف الذى يريد أن يصل إليه من وراء هذا الإستقراء.(٨٨)

هذا بالنسبة للإستقراء السقراطى أما بالنسبة للتعريف فقد أفاض بعض الباحثين فى إنكارهم أن سقراط قد اهتم بالتعريف وإذا كان هذا صحيح إلى حد ما لأن اهتمام سقراط لم يكن موجهًا إلى التعريفات النظرية من أجل ذاتها وإنما إلى القواعد العملية للسلوك، ولكن شهادة أرسطو لعلها ترجع إلى أنه كان يفكر فى التركيب الصورى لبعض المؤلفات من أمثال خارميدس، ولاخس، وبروتاحوراس، ومينون والجمهورية.(٨٩)

---

(86) Ibid – BI. Ch6, 987b – 3 – 6.
(87) Ibid – B ch16. 1078b – 17 – 32.

(٨٨) د. عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، ص٣٧.

(٨٩) الفردادوار تيلر، سقراط، ترجمة. أحمد بكير خليل، مراجعة د. زكى نجيب محمود، مكتبة نهضة مصر سنة ١٩٦٢، ص١٢٩.

لكن رغم ذلك ينبغي ألا نبخس سقراط وبراعته وأصالته فى هذا الميدان وتأثيراته الواضحة وسماته البينة فيما بعده. أجل أن سقراط لم يتعامل مع نظرية الحدود كما تعامل معها خلفائه من بعده بل اكتفى بالسؤال عن ماهية الأشياء وغايتها ولكن محاولته تلك فتحت أمام المفكرين المعاصرين له الباب على مصراعيه فى الحديث عن المعرفة ووسائل الإدراك العقلى والحسى وطبيعتها وارتضى هو لنفسه فكرة التأكيد على قضية التعريف".(٩٠)

وتلك هى أصالة سقراط الفلسفية التى تكمن فى جوانب منهجه الجديد الذى كان غير مألوف وجاء سقراط به يُعلم – ويتعلم.

جـ- فلسفته الأخلاقية:

إن الإكتشاف الحقيقى لسقراط لم يكن العقل ولا الماهيات العقلية، بل كان النفس الإنسانية. أو بعبارة أكثر وضوحًا الفطرة الإنسانية إنه كان مهتمًا فقط بأن يوجه مواطنيه الأثينيين إلى هذه المشكلة بالذات أو إلى أن لهم نفسًا أو فطرة تختلف فى طبيعتها عن الجسد الذى تسكن فيه وكان سقراط يلح عليهم بأن يوالوا تلك النفس أو تلك الفطرة بالتربية والرعاية حتى تصفو وتشف وتكون قادرة من تلقاء نفسها على التميز بين الخير والشر، وعلى أن تصل بإمكاناتها الذاتية أو ببصيرتها إلى طريق الفضيلة والهداية.

ولهذا كان الدور الرئيسى الذى قام به سقراط يندرج تحت باب الأخلاق أكثر منه فى باب المعرفة العقلية.(٩١)

وقبل معرفة ملامح الفلسفة الأخلاقية لدى سقراط، أود الإشارة إلى أن البحث الأخلاقى لم يكن وليد يوم سقراط أو على يد سقراط بل إن الباحث فى تاريخ الفكر الفلسفى منذ نشأته ليجد لدى الشعراء والفلاسفة السابقين على سقراط شذرات لا تخلو من الحكم الأخلاقية قد استمدوها من تجاربهم فى الحياة اليومية

---

(٩٠) د. جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانية من طاليس إلى سقراط، ص١٣٣ – ١٤٣.

(٩١) د. يحي هويدى، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة سنة ١٩٩٣، ص٢٧.

إلا أن هذه الشذرات لا تصل إلى مرتبة الفلسفة الخلقية، بمعنى أن الباحث لا يجد عندهم مذهبًا كاملاً في الأخلاق يتكون منه كل متناسق متلائم يتسلسل أجزاءه بعضها من بعض ويرتبط بعضها ببعض بحيث تسيطر عليه فكرة واحدة وينبث فيه روح واحدة وهذا ما سيحاوله سقراط فأن مذهبه يعد بمثابة أول محاولة لوضع قواعد للأخلاق العقلية الحرة في تاريخ الفلسفة لأن الأحكام الأخلاقية لا تتوالى كيفما أتفق بل هي تتابع دائمًا حسب نظام عقلي ثابت يأخذ بعضه وتتلاقى حلقاته ثم تؤلف تسلسلاً في المراتب يكتشفه العقل وحده.(٩٢)

وتكمن فلسفة سقراط الأخلاقية في عبارته التي وجدت مكتوبة على أحد جدران معبد دلفي وهي "أعرف نفسك بنفسك" فهذه العبارة لا تكشف عن نظرية خاصة في طبيعة النفس ومصيرها بقدر ما تكشف عن مضمون أخلاقي مستمد مما يترتب على هذه المعرفة بالنفس من توجيهه لحياة الإنسان وسلوكه، فمعرفة النفس عند سقراط هي أيضًا معرفة بالخير وتحقيق للفضيلة. ذلك لأن من يعرف نفسه عرف بالتالي ما يناسبها ومالا يناسبها أي عرف الخير الخاص بها، ولما كان الخير الأقصى أو الغاية القصوى التي ينبغي أن يتجه إليها الإنسان في كل حياته هي السعادة، فعلى الحكيم أن يسعى إلى بلوغها بالعقل والتخطيط السليم.(٩٣)

ولكن ما هي تلك السعادة وما عساها أن تكون والتي بها يتحقق الخير الأقصى؟ إن هذه السعادة إنما تتلخص في قناعة النفس وطهارتها لذلك فقد ترتب على مبدأ سقراط "اعرف نفسك" نظريته الأخلاقية التي تتلخص في أن الفضيلة معرفة والرذيلة جهل فمعرفة الإنسان بنفسه هي السبيل الوحيد لتحقيق الفضيلة.(٩٤)

وقد ترتب على قول سقراط إن الفضيلة علم أن يكون العكس صحيحاً أيضًا في الشر وإذا كان الخير يتحدد بالسعادة عند سقراط فإن الشر سوف يتحدد بالشقاء ولذلك يستحيل على الإنسان أن يرتكب الشر وهو يعلم أنه شر إذ ليس من المعقول أن يتخلى الإنسان عن سعادته بإرادته.(٩٥)

---

(٩٢) د. محمد عبد الرحمن مرحبًا، المرجع السابق، ص١٠٣.

(٩٣) د. أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص١٥٧.

(٩٤) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(95) Plato, Meno. 77 – 78.

بهذه الفكرة عن السعادة وعن الخير الأقصى انتهى سقراط إلى الصورة النهائية التى كانت لدى الأورميين والفيثاغوريين. فقد حث هؤلاء الإنسان على تخليص نفسه من علائق البدن وفتحوا له عن طريق التطهير سبيلاً جديدًا للخلاص وقد أعلن سقراط أن التطهير الحقيقى هو فى تعرية النفس من الآراء الموروثة كلها فى سبيل الرجوع بها إلى حالتها الأولى التى ينبثق منها على الحقيقة والخير.

وذلك هو الشئ الذى أراد سقراط أن يجعله محل الإيمان الذى كان المريدون يتلقونه فى عقائدهم الدينية لكن كان جهد سقراط منصبًا على إحلال علم الخير محل العقائد القديمة.[٩٦]

والفضيلة والسعادة عند سقراط متلازمتان، وهذه المطابقة بينهما يدخلها سقراط فى الأخلاق لكى يكفل لهذا العلم مبدأ لا نزاع فيه لأنه من البديهى أن الناس يريدون أن يكونوا سعداء ولكن الأمر الذى يبدو أقل بداهة هو أن الفضيلة التى تتطلب منا غالبًا الحد من ميولنا وأهوائنا تجلب معها السعادة بمعنى أن التعارض بين السعادة والفضيلة قد يكون من وجوه أكثر تصوراً لدى الجمهور من مطابقتها واتفاقهما ولكن لعل من مواضع العظمة فى فكر سقراط أنه لم يقبل ذلك التعارض كما كان يبدو لغيره فى ذلك العصر بل إستعان إبتغاء التوفيق بين الفضيلة والسعادة بكثير من الأمثلة والحكم المعروفة لديهم والتى كانت ترمى إلى إلى جعل الفعل النافع والخير شيئًا واحد وكان من طرائف سقراط تصريحه بأن إذا كانت الفضيلة تفترق عن السعادة فإن تمام السعادة لا يكتسب إلا بالفضيلة ولا قوام للسعادة دون الفضيلة.[٩٧]

خلاصة القول ومما تقدم يتضح أن أصالة سقراط فى هذا المجال الأخلاقى تكمن فى أنه المؤسس الحقيقة لعلم الأخلاق، ولقد تبعه بعد ذلك أفلاطون

---

[٩٦] شارل فرنر، الفلسفة اليونانية - ص٥٧.

[٩٧] د. عثمان أمين، المرجع السابق - ص٣٥ - ٣٦.

وأرسطو، وقد جعل الإنسان محور هذا العلم الذى عن طريقة يمكن التعرف على الأفكار العامة التى تصلح الجميع رغم اختلاف ظروف المكان والزمان.

نعم طالب سقراط بالكلى أيضًا فى ميدان الأخلاق بغيه الوصول إلى أحكام عامة لذلك لا يعتبر مؤسس علم الأخلاق فحسب ولكن يعتبر أول من قام بثورة على النسبية فى الأحكام الأخلاقية وعارض هدم دور العقل فى المجال الأخلاقى.(٩٨)

---

(98) E.W – F. Tomlin, op. Cit., p. 32.

تعقيــب

مما سبق يمكن استخلاص أهم النتائج الآتية:

١- يمثل النصف الثانى من القرن الخامس ق. م ثورة على الفلسفة الطبيعية، لما فيها من تناقضات، أصبحت لا ترضى العقلية اليونانية. وتعتبر الحركة السوفسطائية بمثابة أول من مثل هذه الثورة الفكرية، حيث أصبح الإنسان نقطة بداية لهم فى كل بحث يسلكونه، لذلك جاءت أبحاثهم مختلفة تمامًا عن السابقين فى الموضوع والمنهج والغاية.

٢- إذا كان بروتاجوراس وجورجياس من أشهر أعلام الحركة السوفسطائية، فإن بروتاجوراس كان أكثر إيجابية وأميل إلى روح التفلسف من معاصرة جورجياس الذى كان همة الأول أن يثبت مقدرته الجدلية. وهذا أوضح فى حججة القائمة على المغالطات، والتى إنتقدها أفلاطون وأرسطو.

٣- إحتل التأثير بمذهبى كلا من هيرقليطس وبارمنيدس مكانة الصدارة فى نظريات السوفسطائيين فى الوجود والمعرفة. فلقد انطلق بروتاجوراس من مذهب هيرقليطس، بينما بدأ جورجياس من مذهب بارمنيدس.

٤- جاءت نسبيه بروتاجوراس التى انتهى إليها كمحاولة للتوفيق بين آراء هيرقليطس فى التغير المستمر وآراء ديموقريطس فى المعرفة الحسية وجاءت هذه المحاولة التوفيقية على حساب كثير من الآراء الهامة فى هذين المذهبين تلك الآراء التى تجاهلها بروتاجوراس تمامًا. كذلك جاءت نسبية جورجياس كمحاولة للتأليف والمزج بين المذاهب السابقة جميعًا فى صورة قاطعة حاسمة تمثلت فى مبدأه الأول أنه لا يوجد شئ.

٥- تعد الإسهامات الحقيقية للسوفسطائيين فى الخطابة واللغة أكثر منها فى الوجود والمعرفة فهم كما نعلم أهدروا العلم والمعرفة.

٦- يعتبر سقراط الخصم الأول للحركة السوفسطائية من حيث المنهج والأسلوب رغم إتفاقه معهم فى نقطة البدء وهى الاهتمام بالإنسان لا ككائن متغير الإحساسات كما هو الحال عند السوفسطائيين بل الإنسان ككائن عاقل.

٧- يمثل المنهج السقراطى أول خطوة جادة نحو تقدم العلم وذلك لمطالبته بالماهيات والحقائق الكلية وإستخدامه للإستقراء ومحاولة إقامة التعريفات المحددة.

٨- يعتبر سقراط من أبرز مؤسسى علم الأخلاق حيث كان أول من أقام الفضيلة على المعرفة والسعادة على الخير الأقصى كما أوضح دور العقل فى الفلسفة الأخلاقية محاربًا النسبية السوفسطائية فى هذا المجال.

الفصل الثالث

الأصالة والتوفيق لدى السقراطيين

تمهيد

أولاً: المدرسة الكلبية

أ - نظرية المعرفة

ب- الأخلاق

ثانيًا: المدرسة القورينائية

أ - نظرية المعرفة

ب- الأخــلاق

ثالثًا: المدرسة الميغارية

الجمع بين الإيلية والسقراطية

رابعًا: أفلاطــون

أ - مصادر الفلسفة الأفلاطونية

ب- نظرية المثل ومراحل تطورها

تعقيــب

تمهـيد

إن أشهر ما قيل عن فلسفة سقراط عبارة قالها شيشرون[1] مؤداها: "أن سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأدخلها المنازل، وجعلها تسوس أفعال البشر".[2]

ويبدو أن شيشرون فى عبارته هذه، قد تجاهل الدور الإيجابى للحركة السوفسطائية؛ فالسوفسطائيون قد سبقوا سقراط فى هذا الأمر الذى ينسبه شيشرون له. أعنى أن السوفسطائيين هم أول من أنزلوا الفلسفة من السماء إلى الأرض، بينما يرجع الفضل لسقراط فى أنه راح يرسم للفلسفة طريقها الصحيح بين الناس، ويعلمهم كيف تسوس أفعالهم، مؤمنا بأن الإنسان لديه كثير من المعارف، وأن المعرفة هى الأساس الوحيد لكل خير وفضيلة[3] وبالرغم من أن سقراط لم يتعمق فى نظرياته إلى الحد الذى يتطلبه العلم الدقيق، لكنه رسم الخطة، ووضع الحجر الأساسى لمن جاءوا بعده من الفلاسفة فساروا على منواله، وشيدوا على ما أسس من قواعد أمتن الأبنية، وأجدرها بالخلود[4]. فقد كان مذهبه من السعة وترامى الأطراف، ما جعل تلاميذه يختلفون فيه كل هذه الإختلافات التى سوف أعرض لها عند عرض الحديث عن المدارس الثلاثة التى أسسها بعد موته الكلبيون، والقورينائيون والميغاريون.

---

(1) شيشرون (Cicer o) (١٠٦ – ٤٣ ق. م). فقيه وسياسى وكاتب رومانى. ابتكر مصطلحات فلسفية فى اللغة الاتينية قدر لها البقاء، وكان تأثيره كبيرا، وما زالت مؤلفاته ثروة من حيث هى مرجع عن المدارس الرئيسية الثلاث فى عصره. الأكاديمية – الليكيوم – الرواقية.

انظر – الموسوعة الفلسفية المختصرة. ص١٩٧.

(2) د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان. ص١٤٦.

(3) E.D – Zeller, outlines of the history of greek philosophy, p. 75.

(4) د. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، جـ١ ص١٨٠.

لقد بلغت نظريات سقراط من الخصوبة حدًا دفع أولئك التلاميذ لا إلى، الاختلاف فحسب، بل إلى التناقض في كثير من الآراء ووجهات النظر، ولكن هذه الخصوبة لم تكن وحدها سببا لهذه الاختلافات، وإنما كانت بمثابة البذرة تلقى في الأرض الصالحة فتسارع إلى الظهور، ثم إلى النمو والنضوج. ومعنى هذا أن تلك التعاليم السقراطية حين قذف بها بين تلاميذ سقراط، أخذ كل منهم ما يتفق منها مع فطرته وبيئته وميوله، وأولها تأويلاً يصادف هواه".[٥]

فلم تحاول مدرسة من هذه المدارس الثلاث أن تعيد تعاليم سقراط كمذهب جامد. فهؤلاء الذين دخلوا في نطاق تأثيره كانوا مضطرين إلى البحث لأنفسهم، وكانت نتائج أبحاثهم مختلفة أيضًا نظرًا لاختلاف إتجاهات الناس. فكانت كل مدرسة تعد صورة، أو جانب واحد من تعاليم سقراط، وترتبط به في ناحية من النواحي، بدون النظر إلى الاعتبارات الأخرى المختلفة.[٦]

ولم يقتصر تأثير سقراط على أصحاب المدارس السابقة الذكر، فهناك مدارس أخرى كونها تلاميذ آخرون لسقراط، وكل منها لا يحمل آراء سقراط خالصة، ولكن يمزجها بمذهب من مذاهب السابقين.

ففي إليس تكونت مدرسة بفضل فيدون، حيث امتزجت الآراء السقراطية بالتعاليم الفيثاغورية على يد (سيبس) (وسيمياس) وتكاد تشترك هذه المدارس كلها مع تباينها في أنها لم تكن سقراطية خالصة، إذ كان المؤسسون لها يدينون بتعاليم مختلفة قبل اتصالهم بسقراط فمزجوا هذه التعاليم بالأخلاق السقراطية، وكلها مدارس تأثرت بشخصية سقراط أكثر من استعارتها لتعاليمه.[٧]

ويعرف أصحاب هذه المدارس بصغار السقراطيين مقابلة مع كبار السقراطيين أفلاطون وأرسطو وزملائهما، ودعوا كذلك بإنصاف السقراطيين لأنهم

---

[٥] نفس المرجع – ص١٨٧.

[٦] م – تايلور، الفلسفة اليونانية مقدمة. ص٨٩ – ٩٠.

[٧] د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان. ص٢٧٥.

لفقوا مذهبهم من نصفين مختلفين: نصف من مذهب سقراط، وآخر من مذاهب السوفسطائيين وغيرهم، وهذا سر تسميتهم بهذين الإسمين.[٨]

ومن بين تلاميذ سقراط يعتبر أفلاطون السقراطي الكبير، لأنه حرص على أن يكون إمتدادًا حقيقيًا لأستاذه، ولأنه أقام نسقًا فلسفيًا متكاملاً لم يطاوله فيه سائر التلاميذ فضلاً عن أن كتبه قد وصلت إلينا كاملة، فأصبح مذهبه معروف، بينما خان الحظ في ذلك سائر التلاميذ.[٩]

وأفلاطون وحده من بين تلاميذ سقراط هو الذي نفذ تمامًا إلى روح تعاليم أستاذه، لدرجة أنه كان قادرًا على أن ينمي إمكانياته الكامنة وأن يطبق تصور سقراط للمعرفة في تلك الأقسام من البحث التي تركها سقراط غير متحيزًا لجانب واحد.[١٠]

لقد أحيا أفلاطون أستاذه من جديد، وأعاده إلى الحياة محققًا مستجوبًا مفندًا، هازئًا أو وقورًا باشا لنضارة الشباب كيفما يكشفوا له عن نفوسهم، مثيرًا للعجب والكبرياء في السوفسطائيين لكي يتفاخروا فيجد في ذلك وسيلة لرفع النقاب عن جهلهم الفاضح، متخذًا الجهل وسيلة، جادًا في البحث عن الحقيقة، لا لغاية إلا حب الحقيقة، ثم مضحيًا في سبيلها حتى يصل إلى السجن ويبلغ الموت.

وينسى أفلاطون نفسه وراء هذا البعث، وذلك التمجيد السقراطي، ويخفي أثره وكأنه لم يحي ولم يكن له وجود. فكان فنانًا مبدعًا ضحى بنفسه في سبيل روعة عمله، وكان تلميذًا مخلصًا أخفى نفسه لتظهر عظمة أستاذه في أحسن صورها.[١١]

ولم يقتصر فكر أفلاطون على إحياء مذهب أستاذه، بل إن الدارس للفكر الأفلاطوني، ليجد أن أفلاطون هو الفلسفة اليونانية كلها التي جائت قبله، إذ تلتقي

---

[٨] د. محمد غلاب، المرجع السابق. جـ١. ص١٨٧.

[٩] د. على سامي، النشار، المرجع السابق ص٢٥٩.

[١٠] ك. تايلور، المرجع السابق ص٩٠.

[١١] أوجيست دييس، أفلاطون، ترجمة. محمد إسماعيل محمد – تقديم ومراجعة د. عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٦، ص٦٣.

فيه عناصرها الأساسية والثانوية التى ورث بعضها أو كلها عن سابقيه، فجددها تجديدا كاملا فلديه يوجد العنصر العقلى، والعنصر العملى. والرياضى، وعنصر الجدل والمناقشة، والعنصر الدينى الإلهى، والعنصر الشعرى والفنى. وأخيرا العنصر الأسطورى، وقد زاوج أفلاطون بين هذه العناصر جميعا. وعمل على تجديدها.(١٢)

نعم لقد إحتوى الفكر الأفلاطونى معظم الفلسفات السابقة عليه، محاولا التوفيق بين المتناقضات التى تملأها، فهو لم يرى فى تعارض المذاهب سببا للشك مثل السوفطائيين، وإنما وجد أنها حقائق جزئية، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها فى كل مؤتلف الأجزاء.(١٣) لذلك بذلت محاولات كثيرة للإقلال من شأن أفلاطون كمفكر أصيل لأن كثيرا من أفكاره ذو علاقة بما سبقه.

وهذا بلا شك مغالاة لطبيعة الإبتكار، فالإبتكار فى الفكر لا يعنى نفى كل الأفكار السابقة عليه، لأن ذلك جنون أكثر من إبتكار، والمفكر المبتكر هو القادر على إستخراج فائدة جديدة من النتائج التى انتهى إليها مفكرون آخرون، لأنه يرى أكثر من السابقين.(١٤)

فما الحال إذا بالنسبة لأفلاطون؛ هل اقتصر دوره على التوفيق بين أفكار سابقيه، أم كان مبتكرا وماذا عن ابتكاره؛

كثير من الأسئلة تثار حول طبيعة الفكر الأفلاطونى خاصة وأنه كما ذكرت آنفا يحوى معظم الفلسفات، والحقيقة أن أفلاطون إذا كان جاهد على التوفيق بين الفلسفات السابقة عليه، فإن الجدير بالدراسة هنا هو كيف تثنى له هذا التوفيق؛ وما هى طريقته فى ذلك؛ وسوف نحاول فى هذا الفصل الإجابة على هذه التساؤلات من خلال عرض لنظرية المثل الأفلاطونية كنموذج للإتجاه التوفيقى لدى أفلاطون وذلك بعد عرض آراء المدارس السقراطية الصغرى فى الأخلاق والمعرفة:

---

(١٢) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. ص١١٧.

(١٣) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية جـ٢ (أرسطو والمدارس المتأخرة) الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤. القاهرة سنة ١٩٧٤ ص١٠٩.

(١٤) م - تايلور، المرجع السابق - ص١٠٠

أولا: المدرسة الكلبية[١٥]

ولد أنستانس مؤسس المدرسة الكلبية فى أثينا عام ٤٤٥ ق. م[١٦]، وبدأ تعليمه بأن حضر دروس جورجياس السوفسطائى، وكان لهذا تأثيره فى الطريقة الخطابية التى صاغ بها أنستأنس محاوراته.

وقد بقى من كتاباته الخطابية رسالتان هما "أياس" و"أودو سيوس"، بينما فقدت له رسالة أخرى خطابية أورد اسمها ديوجينيس اللايرسى على رأس ثبت مؤلفاته بعنوان "فى القول والخلق". واشتغل معلما للخطابة زمنا، ثم تعرف على سقراط وأعجب به إلى حد أنه نصح تلاميذه بأن يكونوا زملاءه فى التلمذة على يد سقراط، وهكذا انتقل من الخطابة إلى الفلسفة ولكن فى سن متأخر.[١٧]

وينسب ديوجينيس اللايرسى إلى أنستانس عددا من المؤلفات تقع فى عشرة مجلدات، لم يصلنا منها شئ يذكر سوى شذرات متفرقة أهمها فى الخير، فى

---

[١٥] سميت هذه المدرسة بهذا الاسم نسبة إلى الكلب ( )، مما يدل على أن هذا الاسم من وضع أحد خصومها سخرية منهم، ويذكر ديوجينيس اللايرسى أن مؤسس المدرسة أنستانس لقب بلقب ( ) أى كلب حقيقى وأن هذه التسمية أتباع المدرسة المتأخرون، وهناك رأى يقول: أن الكلمة نسبة إلى ( ) اسم ميدان ميدان فى أثينا.

انظر.

- Dogene. Laerce, vie, doctrnes et sentences des philosophes, illustres tome 2, traduction, R. Genailles, Paris, 1965, VI. 13.
- B.A.G. Fullerr, A History of philosophy, p. 242.

وأيضا. د. عبد الرحمن بدوى، أفلاطون. ص٢٤٢.

[١٦] د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية، جـ١. من طاليس حتى أفلاطون – ص١٤٣.

[١٧] د. عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق – ص٢٤٤.

الناموس أو الخير والعدالة، في السلطة، في الحقيقة، في التربية، في الحياة والموت وفي الزواج.[18]

وفي مذهب أنستانس تجتمع العناصر السوفسطائية مع العناصر السقراطية، ويتجه إهتمامه في المقام الأول إلى الديالكتيك وإلى الأخلاق، وفي الديالكتيك يتأثر بيروديكوس السوفسطائي[19]، واهتمامه باللغة، وفي نفس الوقت يتأثر بسقراط في إهتمامه بالتعريفات.[20]

ولما كان أنستانس مؤسس هذه المدرسة وممثلها الأكبر فسوف نكتفي هنا بعرض آرائه في المعرفة والأخلاق على إعتبار أنها تمثل ملامح المذهب العام لدى المدرسة الكلبية، بغية التعرف على صدى الآراء السوفسطائية والسقراطية التي تخللت هذا المذهب وشكلت صورته العامة، وكيفية التوفيق بينها.

١- نظرية المعرفة

وقفت المدرسة الكلبية ضد واقعية المدرسة الميغارية وأقامت في مواجهتها نظرية للمعرفة مبنية على النزعة الإسمية. حيث يذهب ممثلوا هذه المدرسة إلى أن الأشياء الفردية هي وحدها التي توجد، أما التصورات الكلية فليست إلا أسماء[21]، ولذلك يتعذر التدليل على الأشياء الفردية بمفهوم عام، وإنما نحكم عليها بأحكام "الهوية فقط" مثل الفرس هو الفرس.

أما الصور العقلية فباطلة لأن ما ندركه فعلا هو مثل فردي للنوع لا النوع ذاته[22]، من هذا المنطق إنتقد أصحاب هذه المدرسة نظرية أفلاطون في المثل

(18) Dogene. Laerce, op. Cit., VI. P. 13.

(19) بروديكوس من قيوس وهي جزيرة صغيرة واقعة في الجنوب الغربي من ساحل أسيا الصغرى، ولا يعرف شيئا عن مولده ووفاته، وقد جاء إلى أثينا سفيرا لقيوس كما يذكر أفلاطون في محاوره هبياس والتي بسقراط في بيت كالياس. انظر - د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص٣٠٤.

(20) د. عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق - ص٢٤٩

(21) الكسندر ماكوفلسكي. تاريخ علم المنطق - ص٦٩

(22) جماعة من أساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة. ص٦٠

مؤكدين أن الأفراد والجزئيات المحسوسة التى تقع تحت إدراكنا الحسى هى وحدها الموجودات الحقيقية وليست المثل المجردة، بل أن كل موجود جزئى له إسم خاص به ينطبق عليه وحده ولا يشترك معه فيه آخرون، فأنه من غير المعقول أن نضيف إلى الموضوع محمولا مغايرا له، إذ أن المثال الأفلاطونى حينما تطلقه على أفراد كثيرين، فإننا بذلك نضعه موضع المحمول بالنسبة لكل فرد كموضوع له.(٢٣)

ولعل أنتستانس فى هذا متأثرا بالسوفسطائية تابعا جورجياس فى استحالة إسناد محمول إلى موضوع مخالف له، لأنه يستحيل تصور شئ إلا بتصور هذا الشئ نفسه، ولكن الموضوع إذا كان مركبا فيمكن ذكر مكوناته أو عناصره، وإذا كان بسيطا فيمكن شرحه بمقارنته بأشياء أخرى تشابهه ولكنه لا يعرف بالحد.
ولا يستطيع الإنسان أن يناقض نفسه بإضافة حدود متباينة إلى بعضها بعض لأنها ستبقى منفصلة لتباينها.(٢٤)

كما تبدو دعوة أنستانس بأن الأشياء الفردية هى وحدها التى توجد قريبة من دعاوى السوفسطائيين خاصة جورجياس والميغاريين فعندهم أن ما يكون واحد لا يستطيع أن يكون كثيرا، وإنه ليس من المستطاع إطلاق أسماء متعددة على الشئ الواحد نفسه، ويترتب على ذلك نتيجة مؤداها أنه من الممكن القول عن الإنسان إنه إنسان، ولكن لا يمكن القول أنه طبيب، فالطبيب طبيب، والإنسان إنسان، وهنا يصل الفصل الميتافيزيقى بين التصورات إلى أقصى ذروته، وهذا الفصل للتصورات عن بعضها إنما يؤدى فى النهاية إلى إلغاء أى معرفة علمية.(٢٥)

وهذا ما قد حدث بالفعل فقد أعلن أنستانس أن كثيرا من العلوم مثل القواعد النحوية، والخطابة، والطبيعة، والموسيقا، والفلك والرياضيات لا فائدة منها، وأكثر من ذلك أنه كان ينصح تلاميذه أن يكفوا عن جميع أنواع المعرفة حتى

---

(٢٣) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق - جـ١ - ص١٤٤ - ١٤٥.

(٢٤) د. على سامى النشار، المرجع السابق. ص٢٦٩.

(٢٥) الكسندر ماكوفلسكى، المرجع السابق - ص٧٠.

القراءة والكتابة(٢٦) ورأى أن المحاورات ما هي إلا ضربا من العبث، لأن الناس إما متفقون في فكرة وحينئذ لا داعي إلى المحاورة، وإما مختلفون، وإذا كانوا كذلك يكون كل واحد منهم هو مقياس الحقيقة التي يؤمن بها. وهذا المقياس غير ممكن التغير. ومحاولة هذا التغير هي غاية المحاورات ولا شك أن ما كانت غايته مستحيلة كان عبثا.(٢٧)

بهذا غالى أنستانس في الحط من قيمة النظر حتى وصل إلى درجة إنكاره متبعا في ذلك طريق السوفسطائيين، وأخذ على سقراط طريقة تعليمه بالمحاورة والنظر المنطقي، لأن التعليم عنده يجب أن يتم عن طريق التمرين العملي، ولو أن الأعوام التي أمضاها سقراط مثلا في المحاورات الأخلاقية كانت قد قضاها في تمرين الشباب عمليا على الأخلاق الفاضلة، وراعى فيهم ما يأتونه من أعمال وحاسبهم عليها لكانت نتائج جهوده عشرات أضعاف ما حدث.(٢٨)

مما سبق يتضح أن الطابع العام للمعرفة عند الكلبين تسيطر عليه النزعة السوفسطائية خاصة في قولهم بالمعرفة النسبية ومغالاتهم في إذدراء العلم والمعرفة سواء في التصور أو الحكم. وعلى هذا يمكن القول أن الكلبين لم يكونوا سقراطيين في مجال آرائهم في المعرفة، بل كانوا سوفسطائيين. بالدرجة الأولى، فآرائهم في المعرفة قد أخطأت طريق سقراط أستاذهم حتى أنه لا تبدو أي عناصر سقراطية في دراستهم للمعرفة بل غلبت عليهم النزعة السوفسطائية.

٢- الأخلاق

في ميدان الأخلاق نجد أنستانس يحاول أن يقتدي بسقراط، وبشخصيته المستقلة في بحثه عن الفضيلة. ولكنه ينحو منحا ساذجا سطحيا نتيجة لضحاله أسلوبه وضآلة محصوله العلمي.(٢٩)

---

(26) Dogen. Laerce, Op. Cit., VI. B. 103.

وأيضــا -

- E.D. Zeller, op. Cit., pp. 283 – 284.

(٢٧) د. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية. جـ١ - ص١٩٧.

(٢٨) نفس المرجع ص١٩٦.

(٢٩) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق - جـ١ ص١٤٥

فالفضيلة عنده فى الأعمال والسلوك، وليست فى النظر، ولا تحتاج إلى علم ولا إلى هبة إلهية، ولكنها ثمرة التعود والممارسة، وشاع عنه قوله أن الفضيلة هى الطريق الوحيد إلى السعادة وأن علينا أن نحصن أنفسنا بأسوار قوية من الفضيلة.[٣٠]

وتتحقق الفضيلة بالتجرد من الرغبات والتحرر من المطالب. ومن هنا جاء نفور الكلبيين من الملكية؛ حتى جعلوا التخلى عن الممتلكات الشخصية شرطا فى الإنضمام إلى جماعتهم، وقنعوا بالإقامة فى المعابد ونحوها فى الأماكن العامة، وحملوا العصا فى أيديهم والجراب على ظهورهم وراحوا يجوبون الشوارع طلبا لقوت يومهم[٣١]، ورفض الكلبيون كل صور الحياة الاجتماعية المشتركة، وساروا بين الناس على هيئة المستجديين يرتدون شريطا من القماش، مكتفين بالنزر اليسير من الطعام، متخذين من الهواء الطلق مأوى لهم.

وبذلك أفلحوا فى ترويض أنفسهم على التقشف والحرمان، وتحمل المشقات واحتمال ألوان السباب، واحتقار الجمهور الشديد لهم لوضاعة مظهرهم، واستهانتهم بالرأى العام، واستهتارهم بالتقاليد المرعية وعقائد السلف.

ولم يكن الكلبى ليكترث بالحياة أو يتعلق بها، بل كان يفضل عليها الموت مختارا، ولا فرق عنده بين الحرية والعبودية التى تواضع عليها الناس، فالرجل الحكيم سيد نفسه دائما يشعر فى قراره نفسه حتى ولو كان مستعبدا.[٣٢]

وتبدو هذه الصورة التى إتخذها الكلبيون مغالاة فى الجانب الذى راقهم من سقراط، وخاصة فكرة السعادة تلك الفكرة التى ساروا فيها دون النظر إلى أى اعتبارات أخرى كذلك إذا كان سقراط لا يقيم لآراء الآخرين وزنا اعتدادا منه برأيه الذى يتوصل إليه عند التفكير والنظر تمضى الكلبية فى هذا الاتجاه حتى احتقروا العرف الاجتماعى، واستخفوا بالأوضاع المألوفة عند الناس، وقالوا أن الفضيلة

---

(٣٠) د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان. ص٣٧٨.

(٣١) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها. ص٤٥.

(٣٢) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق جـ١ – ص١٤٦.

وحدها هى الخير والرذيلة وحدها هى الشر، وقد أدى بهم هذا إلى عدم الإكتراث بخيرات الحياة كما سبق الإشارة إلى ذلك.[٣٣]

والسؤال عن تحديد العناصر السوفسطائية والسقراطية فى ميدان الأخلاق لدى الكلبية، وكيفية المزج بينهم يتطلب كشف النقاب عن الأساس الذى قام عليه مذهبهم فى الأخلاق. إن هذا الأساس كما ذكرت ذلك سابقا هو فكرة الفضيلة التى تحقق السعادة وهذه الفكرة بلا شك سقراطية خالصة اللون، ولكنها أى الفضيلة ليست علم أو معرفة كما قال سقراط الفضيلة علم والرذيلة جهل "بل أن الفضيلة عندهم تعلم لا بالمحاورة والنظر، بل بالمران العلمى وهذا الرأى أخذوه عن السوفسطائيين، فالمزج إذا هنا واضح بين السوفسطائية والسقراطية، وبالطبع لم يكن نتاج هذا المزج فكرا جديدا، بل كان تشويها المذهب السقراطى ومغالاة واضحة.[٣٤]

ومع هذا فإن فى مذهب الكلبية أصالة لا سبيل إلى تجاهلها، فالحرص على مزاولة الفضيلة شيمه لا تتيسر لكل إنسان، ولا سيما متى كانت فى عالم تسوده بلبلة الفكر وانحلال الخلق. وقد أثبت المؤرخون أن أظهر جوانب المذهب الكلبى قد إنتقلت إلى الرواقية حتى قيل أن هؤلاء مع الشهرة التى تهيأت لهم فى التاريخ والنفوذ الذى كان لهم على مجرى الفكر فى الغرب والشرق قد أحيوا المذهب الكلبى معدلا ولم يقدموا فى مجال الأخلاق جديدا يستحق الذكر.[٣٥]

ويلخص ديوجينيس اللايرسى أهم نظريات الكلبية التى يعتبرها بحق تمهيدا للرواقية بقوله! "إن حياة الفضيلة هى الغاية المرجوة وأن على المرء أن يعيش عيشة التقشف، ويأكل ليعيش فقط، ويلبس رداءا واحدا، وكانوا يزدرون الثروة والشهرة، وكانوا يقولون بأن الفضيلة قابلة للتعلم والتعليم وعلينا أن لا ندع شئ للصدفة. تلك هى آراء الكلبية التى يعتبرها ديوحينيس تمهيدا للمدرسة الرواقية.[٣٦]

---

(33) Stace, Acritical History of Greek thought, p. 155 FF.

(٣٤) د. محمد غلاب، المرجع السابق. جـ١ ص١٩٦.

(٣٥) د. توفيق الطويل. المرجع السابق. ص٤٩.

(36) Dogene. Laerce, op. Cit., VI. P 102.

ثانيا: المدرسة القورينائية[٣٧]

مؤسس هذه المدرسة القورينائية، هو (أرستبوس) من قورينا ولد عام ٤٣٥ ق.م، وجاء إلى أثينا عام ٤١٦، وإلى إيجنيا عام ٣٩٩، وكان رفيقا لأفلاطون عند الملك (ديونوسيوس) عام ٣٨٩، ونال حظا أسعد من أفلاطون في بلاط الملك بصقلية، ثم ما لبث أن عاد إلى قورينا حيث أسس مدرسته هناك، وفي عام ٣٥٦ ق. م عاد مرة أخرى إلى أثينا وهناك توفي عام ٣٥٠ ق. م.[٣٨]

وكل ما لدينا من تعاليم أرستبوس بعض الفقرات في كتاب ديوجينيس اللايرسي حيث يشير إلى مؤلفات المدرسة[٣٩]، ومعظمها مشكوك في صحته وكذلك هناك إشارات في محاورة فيليبوس التي يتناول أفلاطون في مقدمتها مشكلة اللذة وأنواعها ويشير إلى آراء أرستبوس ويرد عليه.[٤٠]

ونجد أيضا بعض النصوص في محاورة ثتياتيتوس[٤١]، وفي الجمهورية وفي الأخلاق النيكوماخية لأرسطو ويمكن قبول صحة بعض النصوص خصوصا ما كان يشير منها إلى مذهبه في اللذة الذي عرف به أرستبوس، ولو أن أرسطو يذهب إلى أن (إيودوكس الفلكي) المشهور هو صاحب مذهب اللذة، وليس أرستبوس[٤٢].

---

(٣٧) المدرسة القورينائية نسبة إلى مدينة قورينا إحدى مدن برقة الحالية التي كانت تسكنها جالية يونانية مزدهرة وهي الآن قرية صغيرة في برقة بالجماهيرية الليبية، تدعى (قرنه أو شحات).
انظر – جماعة من أساتذة المسوفيات، موجز تاريخ الفلسفة. ص٦١.
وأيضا –

- B.A.G. Fuller, Op. Cit., p. 119.

(38) Dogen. Laerce, op. Cit., VII. P. 85.

وأيضا – د. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون. ص٢٦١ – ٢٦٢.

(39) Dogen, laerce, op. Cot., v 11. P77 – 86.

(٤٠) أفلاطون، محاورة فيليبوس، تحقيق وتقديم أوجست ديس ترجمة الأب فؤاد جرجي بربر منشورات وزارة الثقافة، دمشق سنة ١٩٧٠ فقرة ٤٢.

(41) Plato, The aetetus. 152 – 155.

(٤٢) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق جـ١ ص١٥٠

والدارس لمذهب أرستبوس يلاحظ مدى تأثره بالسوفسطائيين، فقد درس تعاليم بروتاجوراس السوفسطائي فعن السوفسطائية أخذ النزعة الحسية التى بنى على أساسها مذهبه فى اللذة.[43]

ولما كان أرستبوس مؤسس هذه المدرسة وأبرز أعلامها فسوف نكتفي هنا أيضا بعرض آرائه فى الوجود والمعرفة لبيان المزج بين العناصر السقراطية والسوفسطائية، وإظهار نتائج هذا المزج الذى يعد سمة من سمات صغار السقراطيين.

أ - نظرية المعرفة

إن مجمل نظرية أرستبوس فى المعرفة تكاد تشبه نظرية أنستانس التى سبق تناولها، فهو متأثر مثل أنستانس بالسوفسطائيين، ويقرر أرستبوس مثل أنستانس أن الكليات التى عدها سقراط وأفلاطون الموضوع الحقيقي ما هى إلا مظاهر خارجية، والأشياء يعتبر كل فرع منها نوع وقانون بالنسبة لذاته.[44]

ويرى أرستبوس أنه ليس هناك ما يبرر البحث فى طبيعة الأشياء، لأننا لا نعرف عنها شيئا، إذ أننا لا ندرك إلا تصوراتنا دون أن نصل إلى حقيقة هذه الأشياء التى تسبب الإحساسات، بل أننا لسنا على يقين إذا كانت إحساسات الناس جميعا متماثلة لأن الإحساس ذاتى بحت فهو نتيجة إتصال حواسنا أو ذاتنا المدركة بالموضوعات المدركة ومن ثم كان إنطباعنا عن الأشياء الخارجية مؤقتا فنحن لا نعرف الأشياء فى ذاتها، ولكننا ندرك وقائع تحدث وحوادث تقع ولما كان الإحساس ذاتيا كانت معارف الناس مقصورة على مدركاتهم والإنسان بذلك فى عزلة من حيث معارفه عن العالم الخارجي ولا يشترك الناس فى غير الألفاظ التى يصفون بها إحساساتهم وليست الألفاظ مطابقة للإنطباعات، لأن اللفظ الواحد قد يدل على شعور مختلف عند كل فرد من الناس وبذلك تتعذر المعرفة والعلم.[45]

---

(٤٣) د. عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق. ص٢٦٠.

(44) B.A.G. Fuller, op. Cit., p. 119.

(٤٥) د. على سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان. ص٢٧٢ وأيضا د. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٥٦ - ٦٠.

هذه خلاصة آراء أرستبوس في المعرفة وهي وليدة قول بروتاجوراس السابق، فضلا عن تأثره بفكرة لوقيبوس وديموقريطس في ذاتية الإحساسات والتمييز بين الكيفيات الثانوية، وكذلك شك الإيليين في شهادة الحواس، - ومن ثم جاء رأيه بذاتية المعرفة ونسبية الإدراك الحسي وقصور معرفة الإنسان بوجه عام واستحالة الحكم.[٤٦]

وبالمثل يعتبر أرستبوس في نظريته في المعرفة سوفسطائي بالدرجة الأولى مثل أنستانس، فجاءت نظريته خالية تماما من أي آراء سقراطية.

ب- الأخلاق:

إن الفكرة الأساسية التي بنت عليها المدرسة القورينائية فلسفتها الأخلاقية، هي أنه لما كانت السعادة عند سقراط هي الدافع الشعوري لتحقيق الأعمال العقلية التي كانت بدورها وسيلة من وسائل الفضيلة وحافزا قويا فإن القورينائيين قد نظروا إلى المسألة نظرة ذات طابع خاص إذ أنهم قد رأوا أن السعادة تتحقق بعاملين: أحدهما عامل رئيسي، والآخر ثانوي. أما العامل الرئيسي فهو اللذة والاستمتاع المطلق، وأما العامل الثانوي فهو التفكير والعلم.[٤٧]

والسعادة التي تعتبر غاية كل كائن تتحقق بالسرور الوقتي مع التحرر النفساني من الشهوات الملحة التي تستعبد الإنسان، وتظل تطالبه بتحقيقها، فإن عجز عن شئ من مطالبها عذبته وأشقت نفسه، ولا شك أن الشقاء يتعارض مع السرور، وبالتالي مع السعادة التي هي الغاية المثلى.

لذلك قرر القورينائيون أن السعادة تنحصر في اللذة وأن اللذة تنحصر بدورها فيما نحسه بحواسنا وبناء على ذلك هاجم أرستبوس رأي سقراط القائل بأن الفضيلة هي أساس السعادة فقال متهكما: "إن سقراط يعتبر الفضيلة شرطا للسعادة، ولو أنه تأمل قليلا لرأى أن السعادة أسهل مما يظن، إذ هي تتحقق بمجرد الشعور باللذة، ولكن سقراط قد أجهد نفسه لا في تقريب السعادة من الإنسانية بل في

وأيضا د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، جـ٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ بيروت سنة ١٩٨٤ ص٢٤١.

[٤٦] د. علي سامي النشار، المرجع السابق - ص٢٧٢.

[٤٧] د. محمد أمين المفتي، فكرة عن فلسفة سقراط ص١٣٨.

إبعادها عنها، ووضع العقبات في سبيلها حيث إشترط لها شرطا أصعب منها. وهل يعقل أن يضع فيلسوف وسيلة أصعب منالا من الغاية أو يشترط شرطا أصعب من المشروط له.[٤٨]

وهكذا انتهى القورينائيون إلى إقامة الأخلاق على وجدان اللذة وصرحوا بأنها نداء الطبيعة، ومن الضلال أن نستحي من إروائها أو نتردد في إرضائها، وإذا كان العرف الإجتماعي لا يبيح المجاهرة بأشباعها وجب إحتقار العرف والاستخفاف بالأوضاع الاجتماعية، وبالطبع لم يكن هذا غريبا على أتباع أرستبوس ذلك المفكر الذى شكل عقليته بروتاجوراس وأقرانه من السوفسطائيين الذين أنكروا موضوعية الحقيقة، وجعلوا كل فرد قانون نفسه، وردوا القيم إلى الإنسان حتى رفضوا أن يفرض عليه قانون للأخلاق لا يصدر عن إرادته، وقالوا باللذة غاية الحياة وتفاعلت هذه الأفكار في عقل أرستبوس مع ما فهم مما تلقاه من تعاليم سقراط عن السعادة وانتهى إلى مذهبه في اللذة.[٤٩]

وحاول أرستبوس وأتباعه من القورينائيين مزج هذه الأفكار السوفسطائية بما راقهم من مذهب سقراط، فقد أشاعوا روحا سقراطية في مذهبهم عندما جعلوا العلم هو السبيل للوصول إلى تحقيق الغاية من اللذة.[٥٠]

وكذلك نجد الخير بصفته اللاذ، فسقراط أستاذهم كان يؤكد أن لا شئ خير إلا المنافع التى تخدم الغرض من الحياة الإنسانية في مجموعها أما القورينائيون فكان ميلهم للخير بوصفه اللاذ فكانت النتيجة مختلفة تماما.[٥١]

ومما سبق يتضح أن القورينائيين في معالجتهم للمسائل الأخلاقية قاموا فعلا بمزج الأفكار السوفسطائية بالأفكار السقراطية. وما النتيجة إذا إلا خروج على مذهب سقراط الذى كان أخص ما يميزه القدرة على ضبط النفس والتحكم في أهوائه وشهواته فنالوا بخروجهم إحتقار الكثير لهم مثل أرسطو الذى جعل النظر العقلي المجرد أشرف من التفكير الذى يسخر لخدمة غايات عملية.

---

[٤٨] د. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية. جـ١ ص٢٠١ - ٢٢٠

[٤٩] د. توفيق الطويل، أسس فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ص٥١

[٥٠] د. عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق ص٥٦

[٥١] م. تايلور، الفلسفة اليونانية مقدمة ص٩٢ - ٩٣

ثالثا: المدرسة الميغارية[٥٢]

تلقى إقليدس الميغارى مؤسس هذه المدرسة فى أول أمره المذهب الإيلى بما فيه من جدل عند بارمنيدس وزينون، ثم بعد ذلك عرف الحركة السوفسطائية عندما جاء إلى أثينا[٥٣] إلا أن التعاليم السقراطية جذبته، وأصبح أحد أتباع سقراط، وقد كان السبب الرئيسى الذى جذبه لتعاليم سقراط منهج سقراط فى تحصيل الحقيقة عن طريق تكوين التصورات، وكذا تفكير سقراط المتحكم فى سيادة الخير.[٥٤]

فجاء مذهبه مزيجا من الإيلية والسقراطية، مع ميل كبير إلى السفسطة. وقد جمع إقليدس بين التصور السقراطى عن المعرفة الحقة باعتبارها معرفة الكلى فى التصورات، وبين مذهب الإيليين أى نظرية الوجود الواحد، والتعارض بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية وقد إنتهى إلى قضية مؤداها أن المعرفة الحسية لا تدلنا إلا على ما هو فى صيرورة وتغير، وأن الفكر وحدة هو الذى يكتشف لنا الوجود الحق اللا متغير.[٥٥]

ويبدو الوجود فى ماهيات مختلفة هى مظاهر الوحدة الأصلية وليس لها وجود إلا فى الفكر أما إذا اعتبرناها حقيقة أمتنع كل قول وكل حكم لأن وضعها فى الحقيقة يجعلها منفصلة متمايزة ثابتة فكيف تحمل واحدة على الأخرى كذلك تمتنع الحركة لإمتاع تحول ماهية إلى غيرها فالحكم لغو والحركة وهم والماهيات واحدة،

---

[٥٢] أسس هذه المدرسة إقليدس الميغارى ولا يعرف على وجه الدقة تاريخ حياته، ولكن المعروف أنه أسس مدرسته فى وطنه ميغاريا، وكان أبرز ممثليها أبو ليدوس وديودورس وكرونوس، وكان الميغاريون يسمون فى العصور القديمة بأصحاب الجدل المموه أو الجدليين.

انظر – الكسندر ماكوفلسكى، تاريخ علم المنطق. ص٦٥.

[٥٣] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية – ص٥٩.

[٥٤] م – تايلور، المرجع السابق – ص٩٠.

[٥٥] الكسندر ماكوفلسكى، المرجع السابق – ص٦٥.

وإن تعددت الأسماء، فإقليدس إيلي عالج مذهب بارمنيدس بما أخذ عن سقراط من أقوال في المعنى الكلي والماهية والحكم وهو إيلي كذلك في منهجه إذ يقال أنه كان يقلد زينون فيعتمد على برهان الخلف وهو برهان يهدم النتيجة ببيان ما يترتب عليها من محالات دون التعرض للمقدمات والجدل السقراطي قائم على الإستقراء بالأمثلة لمهاجمة مقدمات الخصم.(٥٦)

كما جمع إقليدس بين الوجود البارمنيدي والخير السقراطي، فالوجود واحد والخير واحد ومن ثم فالوجود والخير متساويان، فالوجود خير والخير وجود أما ما ليس خيرا فلا وجود له ويطلق الخير على أسماء كثيرة فيقال له الله أو العناية أو الحكمة وإذا كانت الفضيلة هي المعرفة فإنها لا يمكن أن تكون سوى المعرفة بهذا الوجود الحق وهذه محاولة لإطفاء صبغة أخلاقية على ميتافيزيقا الإيليين أو إقامة أساس ميتافيزيقي وفيزيقي في تعاليمه فأراد إقليدس أن يجمع بينهما فأنكر الشر إنكار بارمنيدس لمعنى اللا وجود واستبعده من العالم لأنه مظهر لا يعبر عن الحقيقة تماما كما أنكر الإيليين الكثرة التي تظهرها لنا الحواس.(٥٧)

لقد إنتقد أفلاطون هذه المحاولة التي قام بها إقليدس حيث يصوره أفلاطون في محاورة ثياتيتوس وهو يدون بعض مذكرات عن سقراط الذي أخذ عنه مذهبه في الخير ثم جمع إقليدس بين الخير والواحد. وفي محاورة الجمهورية انتقد أفلاطون نظرية إقليدس في الخير ويقوم هذا النقد على أن الخير ليس هو الوجود ولا العلم ولكنه عليه الوجود والمعرفة.(٥٨)

---

(٥٦) د. يوسف كرم، المرجع السابق – ص٥٩.

(٥٧) د. علي سامي النشار، المرجع السابق – ص٢٦٠ – ٢٦١.

وأيضا –

- B.A.G Fuller, op. Cit., p. 125.

(58) Jophn. Burnet. Greek philosophy, Thales to Plato, London, 1953, p. 232.

رابعا: أفلاطون[٥٩]

تتسم الفلسفة الأفلاطونية بأنها استوعبت معظم الفلسفات السابقة عليها، فهي لا تمثل نموذجا صافيا واضحا، بل تعد أكثر تعقيدا نظرا لتعدد العناصر المتداخلة فيها[٦٠]، وهذه العناصر المختلفة قد تفاعلت في إنتاج أفلاطون تفاعلا لا يستهان به، وأدت إلى ظهور عدة تفسيرات لمذهبه، وجعلت من الصعب على المؤرخ أن يطمأن إلى تفسير واحد معين لنصوص أفلاطون.

وعلى الجملة فإن مذهب أفلاطون قد تعرض خلال العصور المختلفة لتأويلات وتفسيرات شتى[٦١]، لذلك ينبغي قبل تناول أي جانب من جوانب الفكر الأفلاطوني التعرف على هذه العناصر التي تداخلت في فكرة وشكلته، بغية تحديدها والوقوف عليها نظرا لما لها من آثار في الجانب الذي سوف نتناوله بالدراسة، وكيف تعامل أفلاطون مع التناقضات التي اتسمت بها الفلسفات السابقة عليه.

أ - مصادر الفلسفة الأفلاطونية

بلا شك أن أهم شخصية أثرت في تفكير أفلاطون هو أستاذه سقراط، ويذهب هرمودورس أنه لم يتصل به إلا في العشرين من عمره، ولكن أفلاطون وهو

---

[٥٩] ولد أفلاطون عام ٤٢٧ ق. م عندما كان سقراط في الثاني والأربعين من عمره وعاش حتى بلغ الثمانين، وتوفي عام ٣٤٧ ق. م وكان مولده في جزيرة قريبة من شاطئ أتيكا لا تبعد كثيرا عن أثينا تمسى إيجينا حيث أستقر فيها مؤقتا والده.

- William. J, virtue and knowledge and in introduction to ancient Greek Ethics, Rout ledge new fettex lane, London, 1991. P. 47.

وأيضا. د. أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، دار المعارف، القاهرة بدون تاريخ ص٩١.

[٦٠] فريد ريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ص٤٣.

[٦١] د. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي جـ١ الفلسفة اليونانية من طاليس حتى أفلاطون، ص١٦٨.

ابن أخت خرميدس أحد أصدقاء سقراط لابد أنه قد عرفه عن طريق خرميدس منذ أن وعى(٦٢). وقد كان لتأثره بأستاذه أعظم تأثير على بنائه الفلسفي فليس ضرب من المبالغة إذا ما قلت أن نقطة النهاية في مذهب سقراط هي نقطة البدء في فلسفة أفلاطون. أعني أن فلسفة أفلاطون تبدأ من حيث انتهى إليه سقراط أستاذه.

وعلى الرغم من أن سقراط كان محدودا في إتجاهاته العقلية التي إهتم بها فأنه قد فتح الطريق إلى كثير من الإتجاهات التي لم يختص بها، مثلا في تطبيق منهجه على تحصيل المعرفة حصر جهده في الوصول إلى تصورات واضحة لمعنى الألفاظ الأخلاقية، بينما لا يوجد شئ في المنهج ذاته يستلزم هذا التحديد.

فتحصيل الأفكار الواضحة المتفقة مع نفسها هو طريق المعرفة، لا بالنسبة إلى الأخلاق فحسب، بل وإلى كل ناحية من نواحي الحقيقة، وذلك هو الإتجاه الذى تغلغلت فيه السقراطية في الأفلاطونية، فلم يعد البحث عن الحقيقة قاصرا على حقيقة الحياة الإنسانية فحسب، إذ وجب إمتدادا تطبيق المنهج السقراطي إلى المدى الكلي للمعرفة البشرية.(٦٣)

فسقراط لم يضع مذهبا فلسفيا ولكن يسر السبيل إلى منهج فلسفي جديد، وقد اختار أفلاطون هذا المنهج وأنماه وأصبح بفضله صالحا لأن يكون منهجا جديدا في الفلسفة. ومن الشخصيات التي أثرت في فكر أفلاطون غير أستاذه سقراط أحد أتباع هيرقليطس يسمى (أقراطيلوس) فتعلم منه المذهب الهيرقليطي، وفهمه على أنه التغير المتصل وقد خلد أسم أقرطيلوس في المحاورة المعروفة بهذا الاسم وفيها ناقش أفلاطون هذا المذهب. ويزعم أو ليمبودورس المؤرخ القديم أن أفلاطون

---

(62) John. Burnet, Greek philosophy thales to plato, p. 209.

وأيضا -

- A.E. Taylor, plato. The man and his a work,, 5^{th} ed, London, 1948, p. 3

وأيضا د. أحمد فؤاد الأهواني المرجع السابق – ص٣

(٦٣) م تايلور، المرجع السابق. ص٩٧

إتصل بأقراطيلوس بعد إتصاله بسقراط، وليس هذا مؤكدا لكن على أية حال فقد عرف أفلاطون مذهب هيرقليطس عن طريقه.[٦٤]

إذا فقد تتلمذ أفلاطون على يد أستاذين متعارضين أقراطيلوس وسقراط، وود أفلاطون لو يظهر التعارض بين أستاذيه كما كان ظاهرا في وعيه في محاورة أقراطيلوس، فسقراط الذى عاشر أقراطيلوس في صباه مدة قصيرة حمله على الاعتراف بأنه لو لم يبق شئ على حاله لما وجد الفكر شيئا يتناوله بالبحث، وعلى ذلك لن توجد موضوعات للمعرفة، ولا ذات عارفة، ولكن إذا أمكن أن نؤكد أن الجميل والخير وكل ما يدخل تحت هذا الجنس من الأشياء لها حقيقة، وأن هذه الحقيقة ثابتة، وهى على الدوام ما هى عليه وجب علينا حينذاك رغم عناد أقراطيلوس أن نقول وداعا لنظرية هيرقليطس.

ومع ذلك فإن نظرية هرقليطس صحيحة، هى صحيحة بالنسبة للعالم الذى يحيا فيه البشر، وهذا العالم الذى يمضى ويزول حقا يمكن أن يصير موضوعا لفكرة هى بدورها متغيرة على الدوام، ولكنه لا يمكن أن يكون موضوعا لعلم ما.

فضرورة العلم تستوجب عالم ثابت وحقيقة ثابتة[٦٥] وهنا يجد أفلاطون نفسه أمام مذهب بارمنيدس الذى كان هو الآخر من أبرز المؤثرين في الفكر الأفلاطونى، فلقد ردد بارمنيدس وتلاميذه أن هناك حقيقة ثابتة يمكن رؤيتها من خلال نشاط العقل الذى يعمل مستقلا عن الحواس، فموضوع المعرفة ينبغى أن يكون غير متغير وأبدى مستثنى من الزمان والتغير، وهذا هو ما يريده أفلاطون بالنسبة لموضوع العلم، فهو يريده أن يكون حقائق ثابتة فى عالم ثابت مثل عالم بارميندس.[٦٦]

وقد استهدفت أفلاطون تأثيرات أخرى، منها تأثره بالمدرسة الفيثاغورية، وكان ذلك عن طريق مصدرين. أولهما يمكن التعرف عليه بالنظر فى أول محاورة

---

[٦٤] د. أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق. ص١٣.

[٦٥] أوجست دييس، المرجع السابق. ص٨٠ – ٨١.

[٦٦] و. ك. س، جثرى، الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو. ص٩٩.

فيدون، حيث يذكر أفلاطون مجموعة ممن حضروا يوم إعدام سقراط وهم خاصة تلاميذه وكان من بينهم سيماس، وقيبيس وفيدوناس وهم فيثاغوريون، وتلاميذ فيلولاوس المشهور. وعن هذا المصدر أطلع أفلاطون على هذا المذهب الفيثاغوري.[٦٧] وثانيهما فهو زيارته للموطن الأصلي للفيثاغوريين، فقد رحل بعد زيارته لمصر إلى قورينا في شمال أفريقيا حيث لقي ثيودورس الرياضي، ثم توجه بعد ذلك إلى تارنتوم في جنوب إيطاليا، وكانت معقل الفيثاغوريين حيث التقى بزعيم المدرسة الرياضي أرخيثاس، ولعب أرخيثاس دورا كبيرا في تفكير أفلاطون حيث رأى فيه أفلاطون الصورة العملية للحاكم الفيلسوف وأخذ عن مدرسته حسب رواية شيشرون كل ما يخرج من مسائل السلوك والأخلاق وهذه المسائل هي خلود النفس والرياضة بفروعها. وهكذا أشبع أفلاطون رغبته في الإتصال بالفيثاغوريين والأرتشاف من مناهج علومهم.[٦٨]

ومن الواضح أيضا في فكر أفلاطون أنه استهدف بدوره لتأثير الشرق وإن كان هذا التاثير سطحيا، وليس بالإمكان التمييز بين ما أستعاره مباشرة من الشرق، وما تعلمه من الفيثاغوريين[٦٩]، لكن من المؤكد أن زيارته لمصر كانت قبل رحلته إلى إيطاليا فقد تواترت الروايات على أنه رحل إلى مصر. فهذا شيشرون يذكر أنه زارها مما يدل على أن الرواية قديمة، ولكنها كانت متداوله في الأكاديمية[٧٠] بعد موت صاحبها بمائتي عام.

---

(٦٧) أفلاطون، فيدون، ترجمة وتعليق د. عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، ط٢. القاهرة سنة ١٩٧٩ ف ٥٩ب، جـ.

(68) John. Burent, op. Cit., p. 211.

وأيضا ـ د. أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق. ص١٧ – ١٨.

(٦٩) جورج سارتون، تاريخ العلم. جـ٣. ص٢٠.

(٧٠) الأكاديمية أسسها أفلاطون في أثينا عام ٣٨٧ ق. م، وظلت هذه الأكاديمية قائمة في بستان أكادموس خارج المدينة حتى حاصر القائد الروماني سولا أثينا عام ٧٦ ق. م فانتقلت إلى داخل المدينة وظلت قائمة حتى أغلقها الأمبراطور جستينات عام ٥٢٩ ميلادية وكان يأيتها =

ومما يؤكد هذه الروايات اهتمام أفلاطون بمصر بوجه خاص، ومعرفته كثيرا عنها، ووصفه للأمور تدل على الرؤية والمعاينة مثل أثارها وفنونها ونظم التعليم السائد فيها والعلوم التى اشتهرت به وبخاصة الرياضيات. وليس ببعيد أن يكون أفلاطون قد تعلم اللغة المصرية القديمة ليطلع على هذه الأمور، أو أن بعض الكهنة كان يعرف اللغة الإغريقية فعرف منه ما يريد الأطلاع عليه، مهما يكن من شئ فهو يتحدث عن الآلهة المصرية حديث الخبير فيصف الآلهة توت وإيزيس وغيرهما من الآلهة.(٧١)

كما توجد وجوه شبه كثيرة بين الفلسفة الأفلاطونية من ناحية وفلسفة (السانيكا) و(فيدانتا) الهندية من ناحية أخرى ولكن ليس ثمة دليل على أن أفلاطون قد تأثر بمؤثرات هندية(٧٢).

كل هذه التأثيرات السابقة التى استهدفت أفلاطون مع إهتمامه البالغ بعلوم الرياضة جعلته يجيب على أسئلة التعريف التى آثارها سقراط فى ميدان الأخلاق فقد كان هناك شيئان معرضين للخطر فى آن واحد. أولها وجود معايير أخلاقية مطلقة التى هى تراث سقراط، ووجود إمكانية للمعرفة العلمية التى قال عنها هيرقليطس فى نظريته عن العالم بأنها وهم أما أفلاطون فقد كان على إيمان راسخ بكليهما فأكد أن موضوعات المعرفة أى الأشياء التى يمكن تعريفها هى التى توجد بالفعل ولكن ينبغى ألا يوجد بينها وبين أى شئ فى العالم المدرك لذلك فهى توجد فى عالم آخر غير عالمنا هذا.(٧٣)

فكيف استطاع أفلاطون أن يصل إلى هذا من خلال كل هذه التأثيرات التى تشكل المصادر الأساسية لفلسفته، وكيف تعامل أفلاطون معها؟

الطلاب من جميع أنحاء العالم الهلليني. انظر د. أميرة حلمى مطر الفلسفة عند اليونان. ص١٦٧ - ١٦٨.

(71) Theoder. Gom perz, Greek thinkers, vo I, Translated into English. By Berry London, 1949. Pp. 254, 258.

(٧٢) جورج سارتون، المرجع السابق. جـ٣ - ص٢٢.

(٧٣) ك. س. و. جثرى، المرجع السابق. ص١٠٠.

هذا ما سوف نتعرف عليه وذلك من خلال عرضنا لنظرية أفلاطون فى المثل التى تشكل أساس فلسفته من جميع جوانبها.

٢- نظرية المثل ومراحل تطورها

بداية انقسم الباحثون بصدد مذهب أفلاطون إلى ثلاثة أقسام: قسم يتبع رأى أرسطو الذى يعد نظرية المثل لب فلسفة أفلاطون، وقسم يرى أن محاوراته الأخيرة تدل على عدول أفلاطون عن فلسفته فى الشباب والكهولة، وفريق ثالث يذهب إلى أن فلسفة أفلاطون سواء فى شبابه أو فى شيخوخته إن هى إلا منهج أو هى أسلوبه فى حياته[٧٤]، ونحن نتفق الباحث مع أرسطو فى القول بأن نظرية المثل لب فلسفة أفلاطون، إذ تقوم فلسفته كلها على هذا المبدأ، مبدأ وجود جواهر مطلقة ويطلب منا التسليم بها وقبولها لفهم أقواله. فإن لم تكن هذه الجواهر موجودة يتهافت كل البناء الفلسفى الأفلاطونى. إن هذا المبدأ هو جوهر الفلسفة الأفلاطونية التى تعطى وجودا ثانويا للعالم الحسى، وتحفظ الوجود الحقيقى للعالم العقلى وتعتبره علة وجود التعدد والكثرة فى العالم الأول، وموضوع العلم الحقيقى والمعرفة الموضوعية.[٧٥]

ولكى يتيسر فهم هذه النظرية ومعالجتها معالجة واضحة بسيطة فلابد إذا من الكشف عن أسرارها ومعرفة تطوراتها المنطقية اللازمة عن المذاهب السابقة لأفلاطون خاصة المذهب السقراطى وذلك داخل المحاورات الأفلاطونية.[٧٦]

الواقع أن نظرية المثل لم تتخذ صورة نهائية فى أى محاورة من محاورات أفلاطون، بل تتعدل تدريجيا خلال هذه المحاورات وذلك نتيجة للمناقشات والاعتراضات الموجهة إليها ومحاولة أفلاطون تثبيت دعائم النظرية فى مواجهة المعترضين. ولهذا فإن الدراسة الصحيحة لهذه النظرية يجب أن تقوم على أساس تطورى يتناول النظرية منذ وضعها كفرض أولى فى محاورة "أقراطيلوس" ثم كيف

---

(٧٤) د. أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون. ص٢٩.

(٧٥) د. حسين حرب، أفلاطون، دار الفكر اللبنانى، ط٣ بيروت سنة ١٩٩٠، ص٥٥.

(76) E.W.F. Tomlin, Great philosophers the western world, p. 98.

تحددت معالمها فى "فيدون" والجمهورية على التوالى؟ وكيف تأزم الموقف بعد ذلك نتيجة الإعتراضات فى بارمنيدس حيث تشهد بداية التحول الذى سيتضح معالمه فى فيليبوس.(٧٧)

والقضية الأساسية فى نظرية المثل هى التميز بين عالم الحقيقة أو ما يسمى بعالم المثل، وعالم الظواهر أو ما يسمى بعالم المحسوسات. العالم الأول يتسم بالثبات والسكون، والعالم الثانى يتسم بالتغير والصيرورة(٧٨) وتشارك الأشياء المحسوسة هذه المثل. والفيلسوف الحق هو الذى يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم، ويؤثر الحكمة على الظن، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات.(٧٩)

هذا عن المرحلة الأولى من تطور نظرية المثل داخل المحاورات الأفلاطونية باعتبار أنها الحقيقة التى نبحث عنها وراء الأشياء المحسوسة الجزئية وهى المرحلة السقراطية التى امتازت بالبحث فى الأمور الأخلاقية والجمالية(٨٠) حيث كانت أول إشارة إلى هذه النظرية فى محاورة "اقراطيلوس" وذلك حينما يصرح أفلاطون على لسان سقراط بأن الأشياء لها حقيقة ثابتة وأننا لا يجب أن نسلم بأن هذه الأشياء التى نحس بها فى الوجود الخارجى لا تستند فى وجودها إلى ما نحصل عليه منها من صور تجاربنا الحسية فقط أو من الأسماء التى نطلقها عليها. أى أنه يريد أن يقول أن معرفتنا للمحسوسات ليست معرفة شخصية نسبية كما يقول بروتاجوراس السوفسطائى مثلا إذ أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة تامة إذا كانت موضوعاتنا حسية متغيرة فيجب إذا لكى نصل إلى العلم نفترض أن موضوعات

---

(٧٧) د. محمد على أبو ريان. المرجع السابق. جـ١ ص٢٣٢ – ٢٣٣.

(78) W.D. Ross theory of Ideas, Oxford, 1931. P. 81.

وأيضـا

Jhon Herman Randall, Plato Dramatist of the life reason, columbia university Press, New York 1970. P. 190.

(٧٩) أفلاطون. الجمهورية، ك٧. الافتتاحية.

(٨٠) د. أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق – ص١١٠

المعرفة تستند إلى حقائق ثابتة فيجب على هذا أن يكون هناك خير بالذات، وحق بالذات وجمالي بالذات أي توجد حقائق لا تخضع للتغير أو التحول، وهذه الحقائق هي دعائم معرفتنا.(٨١)

وداخل هذه المرحلة الأولى من مراحل تطور نظرية المثل يبدو الأثر السقراطي في الفكر الأفلاطوني واضحا وجليا حيث يعتبر هذا الأثر هو نقطة البدء التي إنطلق منها أفلاطون في نظريته. أعني محاولات سقراط تحديد تعريفات ثابتة للتصورات الأخلاقية إذ كان يبحث عن ماهية الشجاعة أو العدل لكي ينتهي إلى الحقيقة الثابتة التي لا تتغير مهما تغيرت أمثلتها "غير أن هذا الأثر السقراطي يثير مشكلة عند المفسرين لنظرية المثل فهل كان أفلاطون حقا هو مخترع نظرية المثل أم أنها من إختراع سقراط؟ يبدو أن في هذا الرأي كثيرا من المغالاة لأن سقراط وإن كان يبحث عن المثال الثابت للفضيلة إلا أنه لم يذهب إلى حد القول بوجود مفارق للمثل(٨٢) كذلك على حين كان سقراط لا يشغل نفسه إلا بالبحث في المعاني الأخلاقية فإن أفلاطون قد وسع من مجالات هذا البحث.

لقد كان يفكر بالطبيعة كلها ويرى في الماهية الموضوع الثابت للعلم الذي هو موضوع متميز عن الأشياء الحسية.(٨٣)

فسقراط إذا ليس صاحب هذه النظرية التي شملت الأخلاق والوجود والمعرفة، بل هو ملهم أفلاطون ونقطة بدايته خاصة في هذه المرحلة التي يلخصها أرسطو بقوله: "أن أفلاطون قد أعتقد من جهة ما وهو واقع تحت تأثير أقراطيلوس بأن الأشياء الحسية كلها في سيلان مستمر، وبذلك لا يمكن معرفتها معرفة علمية ولكنه تعلم من سقراط من جهة أخرى أن موضوع العلم هو ماهيات الأشياء":(٨٤) فكانت النتيجة إذا البحث عن عالم يسمح بثبات هذه الماهيات فكان عالم المثل

---

(٨١) د. محمد علي أبو ريان، المرجع السابق - جـ١ ص٢٣٣.

(٨٢) د. أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص١٧٣ - ١٧٤

(٨٣) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية ص٩٣.

(84) Aristotle, Metaphysica. bI, ch. 6. 987 b. 7 – 9.

الأفلاطوني، بهذا يمكن أن نجمل القول أن أفلاطون في هذه المرحلة كان تحت تأثير أقراطيلوس وسقراط.

أما عن المرحلة الثانية من مراحل تطور هذه النظرية داخل المحاورات الأفلاطونية فتبدو واضحة في محاورة فيدون حيث يتقدم أفلاطون خطوة أبعد من أستاذه، فيضرب مثلا بالرياضيات إلى جانب الأخلاقيات السقراطية. فالمساواة، والكبر، والصغر، والجمال، والخير والعدل هذه هي الأمور التي يوضح بها فكرة المثل(٨٥)، ويمتاز المثال في محاورة فيدون بأنه ثابت لا يتغير يدرك بالعقل لا بالحس والمحسوسات المتغيرة تشارك فيه ووجود المحسوسات يتأكد عن طريق مشاركتها في هذه الحقائق المعقولة أي المثل فإنه بمشاركة الأشياء الجميلة في مثال الجمال تصبح الأشياء جميلة، وبمشاركة الكبيرة في مثال الكبير تصبح الأشياء كبيرة، وبمشاركة الاثنين في الأثنية تصبح الأثنان عددا مؤلفا من وحدتين وبمشاركة الواحد في الوحدة يصبح هذا الوحد غير متكثر وعلى هناك فليست هذا أي طريقة لإيجاد أي شئ إلا بأن يشارك هذا الشئ في ماهيته المعقولة أي في مثاله فالمشاركة إذا هي الأسلوب الذي يربط بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات أي المثل.(٨٦)

وفي هذه المرحلة يتجلى التأثير الفيثاغوري في الفكر الأفلاطوني واضحا ويظهر أرسطو هذا التأثير في كتابه ما بعد الطبيعة وهو يؤرخ لنظرية المثل عند أفلاطون فيقول: "أما الفيثاغوريون قد ذهبوا إلى أن وجود الموجودات محاكاة للأعداد وهي عند أفلاطون مشاركة فلم يغير إلا الإسم فقط".(٨٧)

ويقول في موضع آخر: "ومما يمتاز به أفلاطون أنه يضع الأعداد خارج الأشياء المحسوسة أما الفيثاغوريين فيذهبون إلى أن الأشياء أعداد ولا يضعون الأمور الرياضية كموجودات متوسطة بين المثل والمحسوسات.(٨٨)

(٨٥) أفلاطون، فيدون الفقرتان، ٧هـ، ١٧ب، ١٠٠ب، جـ.
وأيضا - د. أحمد فؤاد الأهواني. المرجع السابق. ص١١٠.
(٨٦) أفلاطون المصدر السابق فقرة ١٠١ ب، جـ وما يليها.
(87) Aristotle, Op. Cit., bI. Ch6. 987B – 10 – 12.
(88) Ibid, bI. Ch6 – 987B – 27 – 29.

ومما يدل على الأثر القوى الفيثاغوريين فى فكر أفلاطون قول برتراند رسل "أنى لا أجد شخصا غير فيثاغورس كان له آثر يماثله فى عالم الفكر لأن ما يبدو لنا أفلاطونيا نجده فى جوهرة عند التحليل فيثاغوريا."(٨٩)

فكما نعرف أن الفيثاغوريين قد أتخذوا العدد خصوصا الوحدة والأثنان أو المحدد واللا محدد أصل للوجود، وبالطريقة نفسها يحاول أفلاطون أن يوفق بين نظريته فى المثل وبين نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين ويطبق بعض الصفات التى أضافها الفيثاغوريين إلى الأعداد على الصور نفسها فينسب للمثل أنها أصل الأشياء كما أن الأعداد أصل الأشياء عند الفيثاغوريين(٩٠) كذلك كانوا يقولون أن الأشياء تحاكى الأعداد أو تشابهها فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك فى المثل دون أن يبين ماهية هذه المشاركة غير أن الفيثاغوريين لم يجعلوا الأعداد مفارقة وإنما قالوا أن الأشياء أعداد.(٩١)

وقد فرق أفلاطون فى بداية تاثره بالفيثاغوريين بين الأعداد الرياضية وبين الصور ولكن يلاحظ أنه فى بعض مؤلفاته المتأخرة له بذورا لنظرية المثل بوصفها أعدادا فإن كان قد قال فى معظم محاوراته إن للأعداد صورا كما أن لبقيه الأشياء صورا فأنه فى محاورة فيليبوس يقول إنه من الممكن أن نطبق على الصور أو المثل صفات العدد كما هى عند الفيثاغوريين وحاول أن يقرب قدر الإمكان بين الأعداد الرياضية وبين المثل بقوله إن وجود الأعداد هو وجود متوسط بين وجود الأشياء المشاركة فى الصورة وبين وجود الصور نفسها.

والأعداد عند أفلاطون نوعان: الأعداد الرياضية والأعداد المثالية فهو يقول إن الأعداد بوصفها وحدات مقابلة للأشياء الحسية هى الأعداد الرياضية، أما الأعداد بوصفها مبادئ وعن طريقها نستطيع أن نستخلص بقية الوجود فيمكن أن تسمى بالأعداد المثالية أو الأعداد كصور، فالوحدة والإثنان إلى العشرة هى أعداد

---

(٨٩) د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص٩٢

(٩٠) د. عبد الرحمن بدوى، أفلاطون – ص١٥٧

(٩١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص٩١

مثالية لأننا نستطيع من خلال هذه الأعداد وبحسب ترتيبها واستخلاص الواحد من الآخر ثم استخلاص بقية الموجودات من هذه العشرة أعداد الأولى أن نفسر الوجود ونفسر الأشياء من حيث وجودها الحسي.(٩٢)

وهكذا تطور الأثر الفيثاغوري داخل نظرية المثل الأفلاطونية من القول بأن المثل تشبه الأعداد، ثم القول بأن الأشياء الحسية تشارك المثل مثلما تشارك الأشياء الأعداد، ثم التفرقة بين الأعداد والمثل، ثم التوحيد بين الأعداد والمثل والتفرقة بين نوعين من الأعداد.

وفي مرحلة أكثر تقدما واستقرارا يعلن أفلاطون داخل محاورة الجمهورية دون مناقشة أن هناك مثالا لكل مجموعة من الأشياء تحمل اسما واحدا، وعلى قمة هذه المثل يوجد الخير بالذات الذى لا يمكن أن يدرك إلا بالحدس فلا يقبل التعريف المنطقي، وعلى ذلك فالجدل يقف عند حدود العالم المعقول ما دام الخير لا يخضع لأى فحص منطقي، فهو شمس العالم المعقول وأساس الموجودات تصل إليه النفس في رحلتها الصاعدة وتستمد منه الموجودات خيريتها.(٩٣)

على هذا النحو يتقدم أفلاطون ويحول الأخلاق السقراطية إلى نظرية سامية في طبيعة الأشياء، فالخير غاية الحياة الإنسانية عند سقراط يصبح مبدأ كل واقع عند أفلاطون فالعالم المحسوس لا يكفي ذاته، بذاته بل يتعلق بالعالم المعقول الذى ينتج بدوره عن الكمال المطلق الذى لا تسعى الكائنات إليه إلا أنه أصل وجودها وبهذا أرتفع أفلاطون إلى فكرة المطلق التي هي أعلى فكرة.(٩٤)

كذلك يتقدم أفلاطون خطوة أخرى في هذه المحاورة فوجود المحسوسات التي أصبحت سبيل لوجود الكائنات عن المثل، ويتبع القول

---

(٩٢) د. عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق - ص١٥٦ - ١٥٨.

(٩٣) أفلاطون، الجمهورية. ك٦ فقرة ٥٠٧ ب، جـ - ٥٠٩ ب، جـ.

(٩٤) شارل فرنر، المرجع السابق ص١٠٢.

بالمحاكاة القولة بالمفارقة فالمثل موجودة خارج المحسوسات ومثال الخير هو مصدر وجودها ومعرفتها.[٩٥]

لكن القول بالإنفصال الكامل بين العالم العقلي والعالم الحسي لم يعد يتخذ هذه السمات المطلقة الحاسمة في المرحلة الأخيرة من مراحل تطور نظرية المثل داخل المحاورات الأفلاطونية لذلك يتراجع أفلاطون في محاورة بارميدس عما سبق ذكره بخصوص المشاركة بين المحسوسات والمثل التي تناولها في فيدون ولم يتبين كيفيتها والمحاكاة التي تناولها في محاورة الجمهورية.[٩٦]

لقد تنبه أفلاطون إلى كل الإشكالات التي يثيرها القول بنظرية المثل والمشاركة وعرضها بأكبر وضوح ممكن في محاورة بارمنيدس، فالنقد الذي يوجه لنظريته في هذه المحاورة يفوق بوضوح ودقة كل الإنتقادات التي وجهت إلى النظرية من قبل رافضيها، فما هي إذا هذه الصعوبات التي ثيرها نظرية المثل والمشاركة كما رأها أفلاطون نفسه؟[٩٧] إن أهم هذه الصعوبات على نحو ما يعرضها أفلاطون على لسان سقراط في القسم الأول من محاورة بارميندس يمكن إجمالها فيما يأتي:

أولا: لو كان المثال موجودا بأكمله في كل الجزئيات التي تشارك فيه لتعدد المثال وفقد ذاتيته.

ثانيا: لو شارك المثال في كل منها بجزء منه لإنقسم المثال وأدى إلى تناقض خاصة إذا ما تعلق الأمر بمثال الصغر، فلو أن شيئا صغيرا يشارك في جزء من مثال الصغر فهل يصح لمثال الصغر أن يكون أكبر من جزئه؟

ثالثا: لو تركنا فكرة المشاركة وقلنا بالمشابهة فإن الأمر لن يسلم أيضا من التناقض، لأن مشابهة شيئين في صفة معينة تقتضي وجود مثال لما هو مشترك بين الطرفين

---

(٩٥) د. أحمد فؤاد الأهواني. أفلاطون ص١١٢ - ١١٣.

(٩٦) د. أميرة حلمي مطر، المرجع السابق .. ص١٨١

(٩٧) د. حسين حرب، أفلاطون. ص٧٠.

المتشابهين، ولو اشتركت هذه الصفة مع الشيئين لإقتضى الأمر صفة ثالثة للتشابه القائم بينها وبين باقي الأطراف وهكذا إلى مالا نهاية.

رابعا: لو قلنا أن هناك مثلا منفصلة مفارقة، فلابد لكي نعلمها من عقل إلهي مفارق غير عقولنا الأرضية ذات المعرفة النسبية.[98]

هذه إذا الصعوبات والإشكالات التي أثارها أفلاطون في وجه نظرية المثل والمشاركة، ولعل هذه الإشكالات تنتج أساسا عن التفسير المادي الآلي للمشاركة، وعن فصل المثل بعضها عن بعض وفصلها عن العالم المحسوس. إن هذا النقد يرمي إلى رفض الفصل والتأكيد على عقلانية المثل، فالمثل في القسم الثاني من هذه المحاورة غير منفصلة عن بعضها ولا عن العالم الحسي[99] حيث تنتهي المناقشة بين بارمنيدس وسقراط في القسم الثاني إلى عدة نتائج منها:-

أولا: أن المثل لا يمكن أن تكون مفارقة كل المفارقة لأنها إذا كانت تامة المفارقة، فلا يمكن أن يوجد بينها وبين الأشياء أي علاقة مشاركة وعلى هذا يجب التسليم بأن المثل لابد وأن تتضمن ما يجعلها قريبة من طبائع الأشياء دون أن تشتمل على مدلول مادي.

ثانيا: إنه بالإمكان إثبات وجود الكثرة من وجود الوحدة وأن هناك نوعا من الارتباط في التصور وفي الوجود بين الواحد والكثير وهذا ما يسمح بقيام مشاركة بينها أو بمعنى آخر قيام مشاركة بين المثال والمحسوس أي بين عالم الحقيقة وعالم الظواهر.

ثالثا: يجب أن تكون المثل للأشياء جميعا الصغير منها والكبير دون إستثناء وإلا إنهار المبدأ الذي أقمنا عليه العالم المعقول.

وهكذا تعد هذه المرحلة من أخصب مراحل تطور نظرية المثل الأفلاطونية داخل هذه المحاورة أعني محاورة بارمنيدس التي تنبه فيها أفلاطون

---

(98) Plato, parmenides, 134.

وأيضا د. أميرة حلمي مطر، المرجع السابق ص١٨١ - ١٨٢.

(٩٩) د. حسين حرب، المرجع السابق، ص٧٩.

إلى أنه يوحد نطاق أو مجال انتشار الواحد المتكثر وهذا المجال يقع بين الواحد والعدم المطلق، ولقد تناول أفلاطون البحث فى هذا المجال فى المرحلة الأخيرة لتطور نظريته والتى تختص بها محاورات السوفسطائى وفيليبوس وطيماوس حيث يتناول أفلاطون فى هذه المحاورات البحث عن هذا المجال الذى يتقابل فيه المثال فى حركة مع الوحدة المتكثرة.[100]

مما سبق يتضح أن نظرية المثل ليست شيئا قفز فجأة فى العالم من عقل أفلاطون فقد كان لها جذورها وأسسها لدى الفلاسفة السابقين والتى أقام عليها أفلاطون بنائه لهذه النظرية التى تمثل جوهر الفلسفة الأفلاطونية، كما أن هذه النظرية لم تظهر دفعة واحدة كعمل متكامل بل تطورت كما مر سابقا من محاورة إلى أخرى حسب التعديلات التى كان يضيفها أفلاطون كلما تطلب الأمر ذلك.

وتبدو هذه النظرية على أنها توفيق بين المتناقضات العديدة السابقة على أفلاطون، فلقد استطاع بنظريته هذه التوفيق بين فلسفة القطبين المتناقضين هيرقليطس وبارمنيدس فقبل مبدأ هيرقليطس وجعله مبدأ للعالم المعقول ولكنه وجد صعوبات كثيرة بصدد تفسير العالم المعقول على ضوء مذهب بارمنيدس.

من هذه الصعوبات أن أفلاطون قد إنتهى إلى إقرار فكرة التداخل بين المثل لكى يوجد نوعا من الإتصال والحركة والكثرة وحينما أراد أن يتكلم عن الكثرة التى تقوم فيها الحركة وضع مبدأ الثنائى اللامعين أو اللا محدود.[101]

كما استطاع أفلاطون بنظريته هذه أن يوفق بين هيرقليطس وسقراط وذلك فيما يذهب إليه أرسطو عندما يحاول تفسير مفارقة المثل الأفلاطونية وتعاليها عن الواقع المحسوس فيقول: "أن السبب الذى من أجله انتهى أفلاطون إلى القول بمفارقة المثل للعالم المحسوس هو تأثره بفلسفة أقراطيلوس تلميذ هيرقليطس".[102]

---

(100) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق. جـ١. ص٢٤٣ - ٢٤٤

(101) د. حسين حرب - المرجع السابق - ص٨٢.

(102) Aristotle, Metalphysica, BI. Ch6. 987B 10 – 12.

فإذا كان الوجود المحسوس في صيرورة مستمرة وتغير دائم كما يقول هيرقليطس وأقراطيلوس، وإذا كان العلم لا يتعلق بالماهيات الثابتة كما يقول سقراط فكيف يرضى أفلاطون للمثل وهي الحقائق العقلية الثابتة أن تتعرض للصيرورة والتغير إذا كانت مباطنة للمحسوسات؟

لقد كان الحل الوحيد هو التوفيق بين هذين الرأيين اللذين أخذ بهما أفلاطون وأن ينأى بمثله في عالم مفارق كلما إزداد ضغط فلسفة هيرقليطس على تفكيره.[103]

---

[103] د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان. ص١٨١.
وأيضا ولترستيس، الفلسفة اليونانية. ص١٨٩.

تعقيب

مما سبق يمكننا استخلاص أهم النتائج الآتية:- .

١- لم يكن سقراط الملهم الوحيد لتلاميذه الذين أطلق عليهم صغار السقراطيين. بل أن فلسفتهم جاءت كنتيجة لثلاث تعاليم فلسفية لذلك جاءت آرائهم كمحاولة للتوفيق بين هذه التعاليم المختلفة.

٢- تبدو آراء المدرسة الكلبية في نظرية المعرفة آراء توفيقية تمزج بين التعاليم السوفسطائية والسقراطية، ولكن الطابع العام لآرائهم تغلب عليه النزعة السوفسطائية إلى حد أنه يكاد يطلق عليهم صغار السوفسطائيين بدلا من صغار السقراطيين في دراستهم لهذا المجال.

٣- أما عن دراستهم للجانب الأخلاقي الذي راقهم من فكر سقراط. أعني فكرة السعادة، فكان تأثرهم بشخص سقراط أكثر من فكرة فغالوا في حياة التقشف، والإستهانة بالعرف والتقاليد، وكانت النتيجة أنهم شوهوا الصرح الأخلاقي العظيم الذي تركه سقراط، وبالرغم من ذلك فالتاريخ الفكري الأخلاقي لا يذكر المدرسة الرواقية إلا ويذكر المدرسة الكلبية فأنهم ملهوهم وخاصة بها فيما يتعلق بأن حياة الفضيلة هي الحياة المرجوة.

٤- والحال بالمثل بالنسبة للمدرسة القورينائية فهم يشبهو معاصريهم الكلبيين في دراستهم لنظرية المعرفة. فلقد شكل بروتاجوراس السوفسطائي فكرهم، ورددت المدرسة القورينائية القول بالمعرفة الحسية المتغيرة. وأهملت القول بالكليات التي كانت هم سقراط وشاغلة الأول. فهم في دراستهم للمعرفة سوفسطائيين لا سقراطيين.

٥- أقامت المدرسة القورينائية الأخلاق على وحدان اللذة وصرحوا بأنها نداء الطبيعة. وهذه أول صورة من صور مذهب المنفعة الذي ظهر في الفكر الفلسفي الحديث. والحق أن هذا المبدأ هو بالأحرى غير أخلاقي فكيف تقام عليه

الأخلاق؟ فلقد غلب على أصحاب مبدأ اللذة الأنانية والنفعية، والاستخفاف بالأوضاع السائدة، والتحرر من كل القيود الأخلاقية، وتحول الخير السقراطي النافع للحياة الإنسانية برمتها إلى الخير اللاذ للفرد، حيث بدأ القورينائيون بفكرة السعادة السقراطية وانتهوا إلى أن السعادة تنحصر في اللذة فكان هذا تشويها لهذه الفكرة السقراطية.

٦- إختلفت المدرسة الميغارية التي أسسها إقليدس الميغاري عن المدرسة الكلبية، والمدرسة القورينائية في أنها اهتمت بالتعاليم الإيلية، أكثر من اهتمامها بالتعاليم السوفسطائية، وذلك لأن إقليدس أحس بالنقص الذي يعتريه مذهب سقراط برفضه البحث في الطبيعة، ولكن بدلا من أن يقدم إقليدس بحوثا متفردة في الطبيعة ويعيدها لسابق عهدها لدى المدرسة الذرية وهذا ما كان ينتظر منه خاصة وأنه كان تلميذا لبارمنيدس وزينون الإيلي فقد غلبت عليه النزعة التوفيقية فحاول المزج بين الوجود الإيلي والخير السقراطي على أساس أن الوجود والخير متساويان.

٧- يعتبر أفلاطون بحق التلميذ الحقيقي لسقراط، فمن يقرأ أفلاطون ينسى أن هناك مفكرا يدعى أفلاطون، فلقد أحيا أستاذه سقراط ليعيش معنا ما بقيت الفلسفة نظرا لتأثره الشديد به.

٨- تجمعت العديد من العناصر الفلسفية السابقة التي تفاعلت داخل الفكر الأفلاطوني وشكلت ملامحه، ويمكن ذكرها حسب أهميتها على النحو الآتي: الفكر السقراطي، الفيثاغوري، الإيلي الهيرقليطي.

٩- تعتبر نظرية المثل الأساس الذي قامت عليه فلسفة أفلاطون في الوجود والمعرفة والأخلاق، وهذه النظرية وليدة الفكر السقراطي، والفيثاغوري والإيلي متفاعلا مع الفكر الأفلاطوني فلقد استطاع أفلاطون بهذه النظرية التوفيق بين هذه العناصر السابقة.

١٠- لم تقدم هذه النظرية حلا صريحا لمشكلة الميتافيزيقا اليونانية التي ظهرت منذ بارمنيدس بل ضاعفت أعداد الموجودات ووصلت إلى قمة المثالية.

الفصل الرابع

التوفيق والتجديد عن أرسطو

تمهيد

أولا: الجانب التوفيقى (الحركة والعلل الأربعة)

أ - موقفه من السابقين

ب- تعريف الحركة وأنواعها

جـ- العلل الأربعة

د - لواحق الحركة

١ - اللامتناهى

٢- المكان والخلاء

٣- الزمان

ثانيا: الجانب التجديدى (النفس والمعرفة)

أ - موقفه من السابقين

ب- تعريف النفس

جـ- قوى النفس

١ - القوى الغاذية

٢- القوى الحساسة

٣- القوى العاقلة

تعقيـــب

تمهـيد

يعد أرسطو[1] عالما موسوعيا استوعب علوم السابقين وفندها ودحض ما رآه باطلا من آراء السـابقين، كما ألم بعلـوم عصره وأضـاف إليها كثيرا مـن علمـه، وأفـرد بعض البحـوث لعلـوم جديـدة لم تكـن مألوفـة مـن قبـل وعدهـا علومـا مستقلة، وتـرك مؤلفات تدل على موسوعيته التي استحق بسببها أن يسمى بالمعلم الأول.

وقد حفظت لنا كل مؤلفاته، وأضيف إليها مؤلفـات ليست مـن إبداعـه، وإنمـا من إبداع تلاميذه وشراحه في العصور التالية، وهي المعروفة بالكتب المنحولة.[2]

وبالرغم من أن أرسـطو كـان فـي بدايـة أمره تلميـذا لأفلاطـون وكـان هنـاك تقديرا كبيرا من كل منهما لمواهـب الآخـر إذ يقـال أن أفلاطـون دعـا أرسـطو "عقـل مدرسته" بينمـا تنسب بعض الأشعار إلى أرسطو قوله عـن أفلاطـون كفرد "لم يجـد السـوء سبيلا إليـه ليمتدحـه"[3] إلا أن الطـابع العـام لفلسفته يختلـف كثيرا عـن فلسـفة أفلاطون، ولما لا وقد إقتصرت ثقافـة أفلاطـون العلميـة علـى الرياضيات والفلـك، فـي حين تركزت معظم ثقافة أرسطو في النواحي الطبية كما كان أفلاطون خياليا مرهف الحس في حين كان أرسطو في النواحي الطبية ذا عقلية علمية من الصعب التغلب

---

[1] ولد أرسطو ابن نيكوماخوس بأستاجيرا عام (٣٨٤ ق. م) وأكثر تحديدا بين شـهري يوليـو وأكتوبر من هذا العام، وكان والده من أسرة طبية عمل طبيبا لافنتاس الثالث ملك مقدونيـا وجد الإسكندر الأكبر (٣٥٦ - ٣٢٣ ق. م).

- Alexei Loser, Aritotle Manthorugh the ages, transtated from the Russian to English by Angelia Graf, Desigend by Radim norikov, Progress publishers, moscow, 1990. P. 16 انظر -
- Anton Hrmann chroust, Aristotle newligh onhis life and on some of his lost works vol. I, Routledge and kegan paul, London, 1913. P. 73.

[2] د محمد فتحي عبد الله، المعرفة عند فلاسفة اليونان. ص٤١

[3] م تايلور. الفلسفة اليونانية مقدمة، ص١٢٦.

عليها. لكن يجب ألا ننسى أن أرسطو بدأ حياته الفكرية تلميذا لأفلاطون ولم يتخلص تخلصا تاما من بعض الأوهام الأفلاطونية. وهذا دليل على عظمته فلم يكن يقينيا كأستاذه، ومع هذا أحس بأسرار الحياة إحساسا عميقا حتى إنه ظل إلى حد ما أفلاطونيا في معارضته لأفلاطون المتزايدة على مر الأيام.[٤] وقد قال (لينين) عن معارضة أرسطو لأفلاطون في المؤلفات الكاملة المجلد التاسع والعشرين: "لقد تجاوز نقد أرسطو لنظرية المثل كونه نقدا لمثالية أفلاطون، ليصبح نقدا للمثالية العامة". لكن أرسطو، بالرغم انتقاداته هذه، لم يصل إلى حد نفي المثالي بعلة مفارقة لأشياء العالم الحسي. فالأشياء الملموسة أو أعيان الموجودات هي في نظره وحدة تضم المادة والصورة. وهذه الصورة مفارقة بريئة تأتي إليها من الخارج.

بيد أن التضاد بين المادة والصورة ليس تضادا مطلقا، فالصورة فعل لتشكيل المادة وتكون المادة إمكانا أو قوة لما ستكون الصورة فعلا له. وفي عالم المحسوسات هناك دائما إمكانية للإنتقال من المادة إلى الصورة الموافقة لها وبالعكس فهاتان المقولتان مرنتان للغاية عند أرسطو.

وبذلك يأتي المذهب الأرسطي في الصورة ضربا من المثالية الموضوعية، فأرسطو لم يمضي في نقده للفصل الأفلاطوني بين المثل والأشياء إلى نهايته المنطقية ولكن مثالية أرسطو غالبا ما تتبدى أكثر موضوعية وبعدا وعمومية من مثالية أفلاطون وبذلك جاءت فلسفته الطبيعية أقرب إلى المادية ففي حين يعتبر أفلاطون الموجودات الحسية ظلالا للوجود الحق ينظر إليها أرسطو على أنها وحدة للصورة والمادة موجودة وجود فعليا.[٥]

وأخيرا لقد جاءت فلسفة أرسطو متشبثة بدنيا الواقع والحس فينكر عالم المثل وينظر إلى الطبيعة نظرة علمية مدققة يسير فيها بمنطق تدريجي متسلسل. فإليه

---

[٤] جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ٣. ص١٩٠ - ١٩١.

[٥] جماعة من أساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة. ص٧٢ - ٧٣

يرجع الفضل فـي تنظيم الفلسفة اليونانية وتفرع العلـوم منها وإيجاد المنطق مرتبا منظما له أسسه وقوانينه حتى لقب من أجل ذلك كله بالمعلم الأول.(٦)

وقد كانت غزارة إنتاجه واتساع معارفه وتعددها وراء إختلاف المفسرين والشراح لمؤلفاته على مر العصور، فمنهم من تناوله على أنه أكثر عقلانية، ومنهم من تناوله على أنه صاحب إتجاه تجريبي يمتد لكثير من المشكلات التي تناولها.(٧) فأرسطو كما عرفه شيشرون لم يكن هو أرسطو الذي شرحه الإسكندر الأفروديسي، ولم يقرأ الكندي في القرن التاسع كتب أرسطو كما قرأها ابن رشد في القرن الثاني عشر، وليس أرسطو الذي إمتدحه القديس توما الإكويني في القرن الثالث عشر هو أرسطو الذي ذمه راموس في القرن السادس عشر أو جاسندي في القرن السابع عشر. لقد مرت أوقات بلغ فيها الإنتصار لأرسطو والإنكار، وهذا دليل على غزارة وتعدد إتجاهاته.(٨)

ورغم هذا الإنتصار أو الإنكار لمؤلفات أرسطو عبر العصور، إلا أنه ظل يمثل الدور الأخير من أدوار الحضارة اليونانية بالمعنى الدقيق لكلمة الحضارة، فقد أعطى نظرة في الوجود شاملة، وهي أعلى ما وصلت إليه الحضارة في كل تاريخها، حتى أن مهمة العصور التالية لم تتعد الشرح والتفسير لهذا المذهب الذي جاء به، فلا يوجد فرعا من فروع المعرفة لم يخط أرسطو بأصوله خبرا، ولا يوجد علما من العلوم لا يدين بالفضل لمعلم الإنسانية الأول إن كان في الفلسفة، أو في المنطق، أو الأخلاق أو السياسة أو العلوم الطبيعية عامة والحياة خاصة، بل لقد نجح أرسطو في أن يجعل ما دونه من ضروب المعرفة فوق مستوى الشك والشبهة نحو عشرين قرنا.

---

(٦) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. ص١٥٦.

(7) Alexe Loser, op. Cit., p. 7.

(٨) جورج سارتون، المرجع السابق جـ٣ ص١٩٠.

وانظر د. محمد فتحي عبد الله، مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، مركز الدلتا للطباعة الدار الأندلسية، الإسكندرية سنة ١٩٩٤ ص٤٧، ص٨١، ص١٩٦.

فقد كان في معالجته لعلوم الحياة يرفض التسليم بالبيانات التي ترد إليه من غيره دون أن يمحصها هو شخصيا، لذلك صمدت أعماله للزمن على مر التاريخ، وبقيت آراؤه وأعماله مرجعا يستقي منه الدارسون معلوماتهم لمدة ألفي عام، لم يجد الزمان خلالها بمثله أبدا.[٩]

ولم تكن من عادة أرسطو أن يعرض لنظرياته كما لو كانت شيئا جديدا تماما تصدر لأول مرة من عقله. فهو في هجومه على أية مشكلة كانت عادته أن يبدأ بالتيار السائد والآراء السابقة ليفندها، ويطرح منها مالا قيمة له لكي يستبقي خلاصة الحقيقة ويضيف إليها اقتراحاته وأفكاره الأصلية.

ونتيجة هذه الطريقة العلمية في البحث التي تبدأ بتحديد موضوع البحث، ثم استعراض شتى الآراء التي أدلى بها السابقون في هذا الموضوع، وتناولها بالتحليل، نتيجة لكل هذا تأتي نظريته الخاصة التي يعرضها لا على أنها جديدة تماما بل كتطور لآراء السابقين، وهذا واضح في كثير من كتبه على سبيل المثال ما بعد الطبيعة، والطبيعة، والنفس وغيرها من مؤلفاته.[١٠]

وفي هذا الفصل سنحاول عرض مشكلتي الحركة والعلل الأربعة، والنفس والمعرفة، وذلك من هذا المنظور أعني من خلال عرض أرسطو لآراء السابقين ونقدها مدى الإستفادة الحقيقية التي تنسب إليه في كل مجال، خاصة وأن أرسطو دائما كان عندما يؤرخ للمفكرين السابقين ينطلق من إعتبارهم ممهدين لفلسفته.

---

[٩] محمد فتحي عبد الله، الإتجاه التجريبي في فلسفة أرسطو، رسالة ماجستير غير منشورة – كلية البنات – جامعة عين شمس – سنة ١٩ ص٢٠.

[١٠] وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٥

أولا: الجانب التوثيقى
(الحركة والعلل الأربعة)

عندما وضع أرسطو تصنيفه للعلوم ميز بين ما كان منها علما نظريا غايته المعرفة لذاتها، كالفيزيقا، والرياضيات والفلسفة الأولى، وما كان منها علميا غايته السلوك مثل الأخلاق والسياسة[11]، ونعلم أن أرسطو لم يفصل بين علمى الأخلاق والسياسة لما بينهما من روابط وثيقة فهما علما السلوك الإنسانى فى الأسرة والمجتمع[12]، وما كان منها إنتاجيا غايته إنتاج شئ جميل أو مفيد مثل الشعر والخطابة وتدبير المنزل وما إليها[13].

فعلم الطبيعة إذا يقع عند أرسطو ضمن مجموعة العلوم النظرية، وهو دراسة الوجود المادى أى الموجودات المتحركة حركة محسوسة يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة، وقد تكون الحركة تامة أى بالفعل، وقد تكون مجرد استعداد أى بالقوة[14]. وفى بيان معنى الطبيعة عند أرسطو يذهب كولنجود فى كتابة "فكرة الطبيعة" إلى أن أرسطو قد استخدم هذا اللفظ (طبيعة) فى عدة معان متشابهة فهو يعنى من وجهة نظر أرسطو الأصل أو الميلاد، ويعنى كذلك المادة التى فيها الأشياء، كذلك يطلق على الحركة أو التغير فى موضوعات الطبيعة، أيضا يطلق على المادة الأولى التى منها تصنع الأشياء، كذلك فإنه أراد بها أيضا (الطبيعة) الماهية والصورة وأخيرا فإنه استخدم هذا اللفظ للدلالة على الأشياء التى حركتها من ذاتها[15].

---

(11) د أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص٢٥٩.

(12) نفس المرجع. ص٢٥٥، وأيضا – د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، وكالة المطبوعات ط. ٢ الكويت سنة ١٩٨٠ ص٥٧.

(13) د أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٢٥٩.

(14) د محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية جـ٢ أرسطو والمدارس المتأخرة ص٥٩

(15) Colling wood, the Idea of neture, Oxford, 1945, p. 81.

وهذا المعنى الأخير هو الذى إهتم به أرسطو فى أبحاثه الطبيعية، فلقد ذهب إلى أنها مبدأ أول وعلة أولى بالذات لحركة ما بالذات، أو سكون ما بالذات في شئ التغير له بالذات[١٦]. وأهم ما فى هذا التعريف أنه يوضح أن الطبيعة قوة سارية في الأجسام، وأن هذه القوة هى المحركة لكل متحرك حركة طبيعية، لأن عالم الطبيعة عند أرسطو هو ذلك الذى تتحرك فيه الأشياء من ذاتها[١٧].

والطبيعيات عند أرسطو مدونة فى كتب كثيرة مثل كتاب الطبيعة (Physica) وكتاب الأرصاد الجوية (Meteorogica) وكتاب الميكانيكا، (Mechanica) وكتاب السماء (Decaelo) وكتاب الكون والفساد (Degeneratione et Corruptione)، بل وفى كتاب ما بعد الطبيعة (Metaphysica)[١٨]. وإذا كانت وفرة المسائل الطبيعية فى هذه المؤلفات يدعو إلى الإعجاب، فإنه من الواجب أن يحذر الناظر فيها أن ينزلق فيجاوز الحد فى تقدير ما يستشفه فيها من أفكار يحسبها نظائر للأفكار الحديثة، فى حين أنه لم يكن لها فى ذهن مؤلفها ما لها فى أذهاننا الآن من دلالات ولا يغيب عنا أن قوة أية فكرة علمية إنما تقدر بما قامت عليه من معرفة. ولأرسطو كثيرا من الأقوال المبهرة، لكنه لا يركن إليها إلا بقدر ما يركن إلى الأسئلة الصادرة من عبقرية ما زالت فى طور النشؤ[١٩].

أقول هذا خاصة إذا علمنا أن علم الطبيعة كما فهمه أرسطو، لا يأتلف البتة مع المعنى الذى نفهمه له الآن، فليس فيه أى تعرض لواحدة ما من الظواهر التى تؤلف هذا العلم، فأرسطو لم يتكلم لا على الضوء ولا على الصوت ولا على أصل الحرارة ولا على الكهربائية ولا على المغناطيسية. ولم يكن ذلك لأن القدماء لم يلحظوا ولا واحدة من هذه، بل لأن علم الطبيعة لم يكن ليتسع وقتئذ لهذه

---

(١٦) د. عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق. ص٩٩.

(17) Colling wood, op. Cit., p. 82.

(١٨) جورج سارتون. المرجع السابق جـ٣. ص٢٢١.

(١٩) نفس المرجع، ص٢٨٨.

التفاصيل، ولم يكن العلماء ليجاوزوا بالتحليل إلى هذا الحد البعيد فقد كان همهم وقتئذ مقصورا على العموميات بأوسع معانيها كما هو الواقع دائما، إذ أن العلم في بدايته كان يقف عند الحوادث الأكثر بروزا والأشد وقعا على الإحساس وليس في الطبيعة شئ أجل من الحركة في صورها أجمع، كذلك لم تكن طبيعة أرسطو في لبها إلا نظرية للحركة كما أنها دراسة لأعم المبادئ الطبيعية وأهمها[٢٠].

لذلك سنحاول دراسة نظرية الحركة وعللها بإعتبارها أساسا لفهم الكون عند أرسطو، وقبل الحديث عن تعريف الحركة ولواحقها ينبغي التعرف على موقف أرسطو من الآراء السابقة عليه في موضوع الحركة.

١- موقفه من السابقين

إتخذ أرسطو موقفا عقليا نحو آراء المتكرين الذين سابقوه، وكان هدفه الكشف عن آرائهم، لمعرفة ما كان منها حق وما كان منها باطل، واستخلاص الحقائق التي كانت موجودة لدى بعضهم والتأكيد عليها[٢١]. وهكذا كان موقفه حينما شرع في دراسة الحركة، فبعض الفلاسفة أنهكتهم صعوبة تفسير الحركة، فقادتهم إلى حيلة يائسة لدرجة إنكار وجودها[٢٢]، فكانت مذاهبهم فيما يرى أرسطو مذاهب ضد الطبيعة من أجل هذا كان لابد لأرسطو من توجيه النقد لتلك المذاهب، ومعرفة أوجه قصورها ومعالجتها معالجة سليمة.[٢٣]

ويعتبر هيرقليطس وبارمنيدس من أبرز المفكرين الأوائل الذين تطرفوا في دراستهم للوجود، فقد أعلن هيرقليطس كما مر بنا ذلك سابقا أن كل شئ بلا استثناء أي شئ في تغير دائم ولا شئ بلا استثناء أي شئ ثابت في ذاته. على النقيض من

---

(٢٠) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة إلى الفرنسية. بارتملي سانتهلير ونقله إلى العربية. أحمد لطفي السيد، ومقدمه سانتهلير، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة سنة ١٩٦٥، المقدمة ص١.

(21) Mortimyi. Adler, Aristotle for every body, Macmillan pubishingco., Inc., new york. 1979 p. 30.

(٢٢) و. ك. س. جثرى، فلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ص١٤٤.

(٢٣) د. أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص٢٩١.

هذا قرر بارمنيدس أن الثبات هو الشئ الوحيد الذى يبدو ظاهر، فالوجود موجود واللاوجود غير موجود، وحاول تلميذه زينون الإيلى الدفاع عن مذهب أستاذه وتقديمه الحجج على امتناع الحركة والكثرة. وعندما نظر أرسطو إلى هذه الآراء وجد أن عالم الخبرة الحسية يدلل على أنها خاطئة، فإذا كان بارمنيدس وتلاميذه لا يرون إلا الثبات، فكيف أكد هيرقليطس وأتباعه مرارا وتكرارا على أن كل شئ فى تغير وأن الأشياء تتحول إلى الأضداد، ولو أن الحركة وهم وخداع فكيف نفسر تغير النهار والليل؟[٢٤].

أيهما إذا الأصل الحركة أم السكون، التغير أم الثبات؟ هكذا تركا هيرقليطس وبارمنيدس الموقف دون إتفاق بينهما على جانب واحد، فكان على من يأتى بعدهما حل هذا الموقف ومواجهته، وهذا ما فعله أفلاطون كما مر بنا ذلك سابقا فكان موقفه توفيقيا بين المذهبين حينما قال بعالمين: أحدهما متحرك هو عالم الحس ينطبق عليه مبدأ هيرقليطس، والآخر ثابت عالم المثل ينطبق عليه مبدأ بارمنيدس[٢٥].

أما أرسطو فقد خالف كل سابقيه فالحركة التى أراد الإيليون نفيها على إعتبارها مناقضة لسكون الوجود الواحد وسرمديته، وأعادها أرسطو إلى موضعها فى قلب الطبيعيات، بيد أنها لم تدرس من منظور هيرقليطس، ولا من منظور أمبادوقليس الذى كان يرى أن العالم مرتع لصيرورة بين المحبة التى توحد الأشياء جميعا، والكراهية التى تفرقها، أو حتى كما كانت عند أفلاطون الذى كان يرى أن الصيرورة تجرف كل شئ نحو هلاكه وإنحلاله، ولم تدرس من منظور آلى كما كان الأمر لدى الذريين[٢٦]. فقد رأى فى القول بالتغير المستمر على نهج هيرقليطس نفيا للصورة الثابتة وهو ما يعد نفيا لموضوع العلم إذ أن هذه الصورة هى الموضوع الحقيقى

---

(24) mortimer j. Adler, op, cit., pp. 3031. Cit., pp. 30 – 31.

(٢٥) يوحنا قمير، أصول الفلسفة العربية، ص٦٠ - ٦٣

(٢٦) جان بران، أرسطو والليكيوم، تعريب جورج أبو كسم قدم له د. عادل العوا، الأبجدية للنشر، ط١ دمشق سنة ١٩٩٤، ص٧٨

للعلم، فإذا كانت متغيرة دائما تعذر أن تكون موضوعا لأى إدراك كما رأى أن التسليم مع الإيليين بالثبات الدائم يقتضى تكذيب الحس والعقل معا وأنكر على أفلاطون وجود عالم المثل مؤيدا رأيه بأدلة أشهرها ما عرف بدليل (الإنسان الثالث): فإذا كان لكل ما هو مشترك بين كثيرين مثال، فإن المشترك بين الإنسان والمحسوس ومثال الإنسان مثالا ثانيا، وللمشترك بين هذا المثال الأول والإنسان المحسوس مثالا ثالثا، وهكذا إلى ما لا نهايته[٢٧] فماذا فعل أرسطو إذا وكيف كان موقفه؟

فهيرقليطس وبارمنيدس وأفلاطون إذا كانوا قد أخطأوا لكن ليس كل الخطأ، ففى الواقع أن كلا منهما لديه جانب عن الحقيقة، لكن الحقيقة الكاملة ما قرره أرسطو حينما شرع فى التوفيق بين جوانب الحقيقة لدى السابقين[٢٨].

فقد قرر أن الوجود ليس ثابتا بل متحركا وتفترض الحركة قبل كل شئ موضوعا تقوم فيه أى الشئ المتحرك الذى يبقى ثابتا فالإنسان الذى مرض ثم شفى، فذاته لم تتغير هو الإنسان نفسه ولكن ما أصابه هو العرض أى التطور الذى يعيب الصفات الزائدة على الجوهر[٢٩].

وهكذا يعطى أرسطو التغير الهيرقليطى للصفات العرضية فقط، بينما يظل الجوهر ثابت كما الحال عند بارمنيدس، ويخرج من ذلك بأن فى العالم مجموعة من الحركات يحدد بعضها حالات بدء ويحدد بعضها الآخر حالات نهائية للحركة ومن ثم ليس هناك أى أساس للقول بالتغير المستمر للصورة الجوهرية، وتبقى هذه الصور الجوهرية بمثابة العلل الغائية التى توجه سلسلة التغيرات العرضية التى تطرأ على المادة. إذا فقد إنتهى أرسطو إلى رفض موقف هيرقليطس وكذلك موقف أفلاطون الذى يقول بالجواهر الأزلية المعقولة واعتبارها جواهر ثابتة لا تقبل أى نوع من التغير أو الحركة أما الجواهر الأولى فهى المتشخصة الموجودة فى العالم، وهذه إحدى النتائج الهامة لمذهب أرسطو فى الحركة فأرسطو إذا قد جمع بين

---

(٢٧) د. محمد على أبو ريان. المرجع السابق جـ٢، ص١١١.

(28) Adex, op. Cit., p. 31.

(٢٩) الجوهر (Substance).

المذهبين حين إعتبر الجواهر الثابتة التى لا تقبل أى نوع من الحركة هى صور الموجودات[٣٠].

ب- تعريف الحركة وأنواعها

فى البداية يجب ملاحظة بعض الإختلافات بين المفاهيم اليونانية والإنجليزية لمعنى الحركة، فكلمة (Kinesis) أكثر شمولا واتساعا من الكلمتين الإنجليزيتين (movement , change) فهى فى العادة أفضل تعبير عن التمييز الذى وضعه أرسطو بين ثلاثة أنواع من الحركة[٣١]. كما تشمل الكلمة اليونانية للحركة (   ) مجموعة من المفاهيم التى نعبر عنها فى العربية بالزيادة والنقصان والتغير والحدوث. ويستعمل أرسطو لفظة التغير فى بعض المواضع للدلالة على الحركة الكيفية إلا أن هذه اللفظة أخص من لفظة الحركة التى تشمل جميع أشكال الصيرورة عنده[٣٢]. ويفرق ارسطو بين الحركة وبين التغير تارة، ويخلط بينهما تارة أخرى فى كثير من الأحيان، فإذا ميز بينهما قصر الحركة على الحركة فى المكان، والحركة فى الكيف والحركة فى الكم.

أما التغير فيشتمل إلى جانب هذه الأنواع الثلاثة نوعا رابعا هو الكون والفساد. أعنى التغير فى الجوهر[٣٣].

أما عن تعريف أرسطو للحركة كما ورد فى كتاب الطبيعة حيث يعرفها بقوله: "كمال لما هو بالقوة بما هو بالقوة" أو "فعل الشئ الذى هو بالقوة، عندما ننظر إليه فى الكمال الأول الذى يمتلكه بما هو بالفعل لا فى ذاته بل كمتحرك[٣٤]، وعلى هذا

---

(٣٠) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق جـ٢. ص١١٢.

(31) D.J. ALLan, op. Cit., p. 26.

(٣٢) د. ماجد فخرى، أرسطو المعلم الأول، الأهلية للنشر والتوزيع ط٢ بيروت سنة ١٩٧٧. ص٤١.

(٣٣) د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، ص٢٠٢.

(٣٤) أرسطو طاليس، الطبيعة، ترجمة. إسحاق بن حنين. تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوى. الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٨٤. المقالة الثالثة ٢٠٠ ب - ٢٠١ أ ص ١٦٨

فالحركة مفهوم نسبى يفترض طرفين: من وإلى. فالطرف الأول حال القوة، والطرف الثانى هو حال الفعل، فكأن الحركة عند أرسطو بمثابة إستكمال أو تحقيق لما هو بالقوة، وهو تحديدها عنده فهو يقول: "إن الإستكمال أو التحقيق لما يوجد بالقوة من حيث يوجد بالقوة هو الحركة. فإستكمال المتغير من حيث هو متغير هو التغير، واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو الزيادة والنقصان، واستكمال القابل للكون والفساد هو الكون والفساد، واستكمال القابل للإنتقال هو النقلة"[٣٥].

بناء على هذا فالحركة عند أرسطو تشتمل على ثلاثة أصناف.

١- حركة فى الكيف. أى الاستحالة، وهى تنطبق بخاصة على الكيفيات الحسية، أى حين يتحول الشئ من لون إلى لون آخر مثلا.

٢- حركة فى الكم أو المقدار. أى الزيادة، النقصان.

٣- حركة فى المكان أو النقلة. ويمكنها أن تحدث من اليمين إلى اليسار، من الأمام إلى الخلف، أو من أعلى إلى أسفل، والحركة الميكانيكية أعم هذه الحركات لأنها أساس لها، ويضاف إلى هذه الحركات الثلاث حركة أقرب إلى التغير فى مصطلح أرسطو هى حركة الجوهر ذاته حين يتناوبه الكون والفساد وبها يحل موجود محل آخر[٣٦].

ومن الملاحظ بصدد الكون والفساد أن أرسطو إستبعده أن يكون جنسا رابعا للحركة بعد أن كان قد أضافه للأنواع الثلاثة السابقة، ولعل ذلك يرجع إلى أن الحركة بأنواعها الثلاثة تتم من الوجود إلى الوجود مع بقاء الصورة الجوهرية على ما هى عليه، أما فى حالة الكون والفساد فالتغير جوهرى ينصب على الصورة أو هو ميلاد صورة فى حالة السكون وإختفاء صورة فى حالة الفساد، وإذا كانت الحركة

---

(٣٥) أرسطو طاليس، الطبيعة السابق، مقالة ٣ - ١ ٢٠١ أ - ١٠.

(36) D.J. Allan, op. Cit., p. 26.

- S. D. Ross, op. Cit., p. 82. وأيضا

وأيضا - د. أميرة حلمى مطر. المرجع السابق، ص٣٠٠.

هى إنتقال من الضد إلى الضد فإن ذلك لا يمكن أن يحدث بصدد الصورة أو الجوهر[٣٧].

جـ- العلل الأربعة:

إذا كان أفلاطون قد صرح فى محاورة "فيدون" أنه ينبغى للفلسفة أن تطلب علل الأشياء، أى العلل التى أحدثت بفضلها الأشياء، والتى تستمد منها وجودها. فتلك هى أيضا مهمة الفلسفة فى رأى أرسطو معرفة العلل الأولى، إذا شئنا أن نميز الفلسفة من العلوم الجزئية[٣٨] ويقدم أرسطو هذا التعريف للفلسفة، فى بداية كتابه "ما بعد الطبيعة" حيث يقول: "إن الناس جميعا يرغبون فى المعرفة بالطبع، والبرهان على ذلك اللذة التى تشعرنا بها إدراكاتنا الحسية، فهى تلذنا بذاتها وبمعزل عن نفعها. بيد أن المعرفة التى نميل نحوها هى العلم، أى المعرفة العقلية المتميزة عن التجربة البسيطة. فالتجربة تقدم لنا وجود الشئ لا علة هذا الوجود، أما العلم ذاته، فيجعلنا نعرف العلل التى وجدت بها الأشياء إنه معرفة العلل. وينتج عن ذلك أن الفلسفة التى هى أول العلوم، هى معرفة العلل الأولى"[٣٩].

الفلسفة عند أرسطو إذا هى البحث عن العلل والمبادئ الأولى، والحق أن أرسطو قد طور مذهبه فى العلل بناء على ما قدمه السابقون عليه، وذلك بمناقشة لآرائهم وإظهار أن تفكير كلا من السابقين كان دائما يدور حول علة واحدة[٤٠]. ويبين أرسطو أن العلل جميعا قد اعترف بها السابقون عليه ليس لديهم سوى تصور غامض ومبهم لقيمة العلتين الصورية والغائية[٤١].

---

(٣٧) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق جـ٢، ص١١٠

(٣٨) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ص١٣٣.

(39) Aristotle, Metaphysics, BI. ChI. 980 a – b ff.

(40) G. E. R. Lloyd, Aristotle the Growth and strueture of his thoughta cambridge university press, 1977. P 58,

(٤١) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٢٦

ويتضح ذلك بالرجوع إلى عرض أرسطو لآراء السابقين في موضوع العلة وذلك في مقالة "الألفا" من كتابة "ما بعد الطبيعة" ففي البداية يرى أرسطو أن العلة تقال على معاني أربعة: في المعنى الأول نقصد بالعلة الجوهر الصورى أو الماهية، وتقال العلة في المعنى الثاني على المادة أو على الأساس المستقبل للصورة، والعلة في المعنى الثالث هي المبدأ الذى عنه تصدر الحركة، ويعنى أخيرا في المعنى الرابع العلة الغائية أو الخير لأن الخير هو غاية كل نشأة وتكون وغاية كل حركة(٤٢).

وبعد أن يعرض أرسطو للمعاني التي تقال عليها العلل الأربعة يقول: "ينبغى هنا أن نذكر آراء من سبقونا ممن كرسوا جهدهم لدراسة الموجودات، حيث أنه من الواضح أنهم يتحدثون عن مبادئ معينة وعن علل وسيكون هذا مفيد لبحثنا الحالي أما باكتشاف نوع مختلف من العلل، وأما تثبيت الثقة في عدد العلل الذى أثبتناه"(٤٣).

لقد رأى أرسطو في حركة الفكر بأسرها فيما يتعلق بطبيعة الأشياء منذ طاليس حتى جاء هو وقال بنظرية للعلة ذات جوانب أربعة(٤٤) أن العلة المادية قد جرى تبينها منذ البداية، فالأيونيون آمنوا بهذه العلة، وقد سعوا إلى شرح كل شئ عن طريق المادة وإن كانوا قد إختلفوا فيما بينهم عن طبيعة العلة المادية فوصفها طاليس بأنها الماء، ووصفها إنكسماندريس بأنها الهواء، ولقد تحدث عنها بأشكال مختلفة الفلاسفة المتأخرون، واعتقد هيرقليطس أنها النار، وأعتقد أمبادوقليس أنها العناصر الأربعة واعتبرها أنكساجوراس عددا لا متناهيا من أنواع المادة. غير أن النقطة الجوهرية هي أنهم أدركوا الحاجة الضرورية لعلة تفسير الكون(٤٥) وبعد تقبل بعض الفلاسفة وجود العلة الفاعلية، فقد وضع أنكساجوراس العقل، وقبله وضع أمبادوقليس المحبة والكراهية، أما العلة الصورية فقد رآها الفيثاغوريين وأفلاطون

---

(42) Aristotle, op, cit., BI. Ch3. 983 A25 – 30.
(4˜) Ibid. BI. Ch3. 983 b10.

(٤٤) بنيامين فارنتن، العلم الإغريقي جـ١، ص١٤٨.

(٤٥) وولتر ستيس، المرجع السابق، ص٢٢٥.

في حين أن العلة الغائية لم يتكلم عنها أحد بوضوح[46] كما أن الفيثاغوريين رغم إدراكهم العلة الصورية إلا أنهم قللوا من شأن العلة الصورية لتصل إلى مستوى العلة المادية بإعلانهم أن العدد هو الخامة أو المادة التي تصنع منها الأشياء. أما أفلاطون فقد بين بوضوح ضرورة العلة الصورية لأن العلة الصورية هي نفسها مثل أفلاطون، غير أن فلسفة أفلاطون لا تتضمن سوى علتين من العلل الأربعة: هما العلة المادية والعلة الصورية، لأن أفلاطون جعل الأشياء جميعا من المادة والمثل. ولما كانت المثل ليس فيها مبدأ الحركة فإن مذهب أفلاطون لا يحتوى على علة فاعلة أما بالنسبة للعلة الغائية فإن لدى أفلاطون فكرة غامضة هي أن كل شئ من أجل الخير، لكنه لم يستخدم هذا التصور ولم يطوره.[47]

وبهذا ينتهي أرسطو إلى أن الحقيقة لم توجد كاملة لدى السابقين، فإليه يرجع الفضل في التأليف بين العناصر المتفرقة في مذاهب السابقين، وأخرجها إخراجا تاما متماسك الأجزاء، فهو لم ينكر العلل المادية التي قال بها الأيونيون، بل أدرجها في سلسلة المبادئ التي يتركب منها نظامه الفلسفي، ولم ينكر العلل الصورية أو المثل الأفلاطونية، بل هبط بها من العالم العلوي الذي رفعها أفلاطون إليه، وأرغمها على المكوث في العالم السفلي فلم تعد نماذج مفارقة للأشياء بينها وبين تلك الأشياء صلة واهية بل أصبحت عناصر جوهرية من تلك التي منها الموجود المفرد المركب من كلا الصورة والمادة عنده[48]. وينتهي أرسطو أخيرا إلى أن التفسير المناسب للطبيعة يجب أن يقرر العلل الأربعة معا، وأن تأخذ هذه العلل في

---

(46) شارل فرنر، المرجع السابق، ص١٣٩

وأيضا - Aristotle, op. Cit., BI. Ch3. 984 a10 – 30 ff

(47) Aristotle, op. Cit., Bi. Ch5. 985 b20 – 30 ff

وأيضا – وولتر ستيس، المرجع السابق ص٢٢٦

(48) د. ماجد فخرى، أرسطو المعلم الأول، ص٢٢

الإعتبار عندما نفكر فى الحركة والتغير، حيث أنها سبب الحركة والتغير فى أى شئ[٤٩].

وتعد نظريته فى العلل الأربعة إجابات عن أربع أسئلة، وضعها أرسطو لتفسير التغيرات التى نشاهدها فى الطبيعة، وهذه الأسئلة عامة أعطى أرسطو كثيرا من الأمثلة للتدليل عليها نأخذ على سبيل المثال شئ صناعى وليكن صناعة المنضدة، فما هى هذه الأسئلة التى وضعها أرسطو وكانت العلل الأربعة بمثابة إجابة عنها؟
السؤال الأول: من أى شئ صنعت المنضدة؟

والإجابة على هذا السؤال تكون على الفور أن المنضدة مصنوعة من مادة الخشب، لأنها فى العادة تصنع مع ذلك، ويمثل الخشب هنا العلة المادية للمنضدة، والتى من أجلها تكون المنضدة مختلفة عن بعض الأشياء.

والسؤال الثانى على صورة المنضدة، والتى من أجلها لا تكون المنضدة مجرد كتلة من الخشب، بل أن الخشب أخذ شكلا معينا وهذه إذا العلة الصورية، والسؤال الثالث عن العلة الفاعلة التى صنعت المنضدة والتى دائما ما تكون النجار، والسؤال الرابع والأخير عن الغاية أو الهدف الذى من أجله صنعت المنضدة، وهو تناول الطعام مثلا أو الكتابة عليها، وهذه العلة تعد بمثابة الهدف النهائى.[٥٠]

وإجمال القول فى هذه الأسئلة وإجاباتها أن العلة المادية هى ما منه صنعت الأشياء، والعلة الصورية هى الصورة التى يكون عليها الشئ العلة الفاعلة أو المحركة وهى الصانع أو العامل، العلة الغائية وهى الغاية أو الهدف النهائى الذى من أجله صنع الشئ[٥١] وإذا كان أرسطو يؤكد على أن هذه العلل الأربعة يمكن أن تجتمع الثلاثة الأولى منها: وهى العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة أى المحركة فى مجموعة واحدة، وأما العلة الغائية فهى تنفرد عن العلل السابقة فى أنها

---

(49) G.E.R. Lloyd, op. Cit., p. 60.
(50) Mortimer J.Adler, op., pp. 39 – 41.
(51) Ibid, p. 42.

الهدف النهائى للفعل، كما تعتبر العلة الغائية ذات وضع ممتاز بين العلل الأخرى لأنها أسمى مرتبة منها بحيث تصبح غاية لجميع هذه العلل[52].

د- لواحق الحركة:

وبعد أن يعرف أرسطو الحركة وأنواعها وعللها يستعرض بعض اللواحق التى ترتبط بها فى أذهان الجمهور وهى اللامتناهى، والمكان، والخلاء والزمان.

١ - اللامتناهى

تعد دراسة أرسطو للامتناهى سمة من سمات تفرد وتميز الفكر الأرسطى عن السابقين[53]، لأن اللامتناهى من المسائل الفلسفية التى يصعب تناولها فى ضوء الخبرة الحسية العامة، والتى تحتاج من أجل البرهنة عليه العديد من الحجج والبراهين، وهذا ما فعله أرسطو عندما أثار هذا المفهوم من خلال المذاهب السابقة عليه[54].

فلقد جعل أنكسماندريس اللامتناهى مبدأ الوجود، بينما رأى أنكساجوراس وديموقريطس فى اللامتناهى لا تناهيا عدديا يمكن أن ينطبق على عدد العناصر، وجعله أفلاطون شيئا فى ذاته جوهرا. وهكذا يمكن الحديث عن اللامتناهى بصدد لا تناهى الزمان، وانقسامية المقادير، وتكون وفساد الجواهر إلى ما لا نهاية، وأخيرا بصدد الزيادة التى لا نهاية لها للمقادير العددية أو التقدم نحو حيز فى خارج العالم[55].

ويرد أرسطو على الفيثاغوريين وأفلاطون الذين يجعلون اللامتناهى مبدأ قائما بذاته وليس صفة حالة فى الأشياء. أعنى أنهم يجعلون من اللامتناهى جوهرا. بأن الجوهر فى هذه الحالة لا يمكن أن يقال على اللامتناهى، وذلك لأن اللامتناهى يقال على الأشياء باعتباره صفة تحمل عليها ولا يحمل عليه هو شئ من

---

(52) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق جـ٢، ص٧٤ - ٧٧.

(53) S.D. Ross 90 p. cit., p83.

(54) Mortimer J, Adler, op. Cit., p. 177.

(55) جان بران، المرجع السابق، ص٨٤ - ٨٥.

الأشياء، إلا فإنه إذا أمكن أن يكون جوهرا، فإنه سيكون حينئذ قابلا لأن ينقسم، وقبوله لأن ينقسم معناه أنه يمكن أن ينقسم إلى مالا نهاية، فتوجد حينئذ ما لا نهاية في لا نهاية وهذا خلف[٥٦].

ويرد أرسطو على أنكساجوراس ولوقيبوس وديموقريطس الذين يرون في اللامتناهي لا تناهيا عدديا يمكن أن ينطبق على عدد العناصر أو الأجسام الصغيرة "الذرات" بأن القول بجسم لا متناهي لا يتفق مع تعريف الجسم، لأن هذا الجسم اللامتناهي يستحيل وجوده في الواقع إذ أنه لا يمكن أن يكون مركبا أو بسيطا، وكذلك فإن القول بوجود أجسام لا متناهية يتعارض مع إدراكنا لحقيقة المكان[٥٧].

وبالرغم من هذه الإعتراضات التي يوجهها أرسطو للسابقين، إلا أن هناك أسباب تقتضي بضرورة إفتراض اللامتناهي ومن جملة هذه الأسباب، أن المقادير الرياضية ممكن قسمتها إلى ما لا نهاية ويتساوى في الرياضي ما يقبل القسمة وما يقبل الزيادة في صفة اللانهائية فأي شئ محدود الكم يمكن قسمته إلى أجزاء تنقص بنسبة معينة إلى ما لا نهاية. ولذلك يتصف المكان بأن له حدا أقصى ولكن ليس له حد أدنى وعلى العكس من ذلك العدد يقبل دائما الزيادة إلى ما لا نهاية فإذا أضفنا أجزاء تصغر عن بعضها بنسبة معينة إلى ما لا نهاية فإننا يمكن أن نحدد له حدا أدنى ولكنه يظل لا نهائيا من جهة الحد الأقصى، والزمان أيضا لا متناهي لأن أجزائه تتوالى باستمرار في قسمته كالمكان أو الإستمرار في الإضافة إليه كالعدد. ولكن إذا كان اللامتناهي موجودا على النحو السابق أي بوصفه عرضا لا جوهرا. فما طبيعته؟[٥٨].

لكي يحدد أرسطو طبيعة اللامتناهي، يلجأ أرسطو للتفرقة بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل، فاللامتناهي موجود بالقوة وليس له وجود بالفعل، ولكن القوة هنا لا

---

(٥٦) د. عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص٢٠٤.

(٥٧) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق جـ١، ص٩٥.

(٥٨) د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص٣٠٨ - ٣٠٩.

أيضا - - S.D. Ross, op. Cit., p. 184.

يجب أن تفهم بالمعنى العادى الذى تطلق بمقتضاه على الأشياء الأخرى مثلما نقول عن النحاس إنه تمثال بالقوة، باعتبار أنه سيصبح تمثالا بالفعل، وإنما تطلق القوة على اللامتناهي بمعنى مخالف لذلك إذ أنه تمثل فى هذه الحالة القوة التى ليس من الضرورى أن تستحيل إلى فعل، فالقوة بالنسبة إلى اللامتناهى لا يمكن مطلقا أن تصل لدرجة الفعل والحال هنا بالنسبة إلى اللامتناهى هو كالحال بالنسبة إلى الحركة أو التغير، لأن الحركة يقال عنها إنها القوة باستمرار، إذ يتحقق الصورة تنتفى الحركة إلا باعتبارها بالقوة باستمرار. وعلى هذا فإن هناك إذا تشابها بين الحركة وبين اللامتناهي، حينما يطلق على كل منها أنه "ما بالقوة"(٥٩).

٢- المكان والخلاء

يستهل أرسطو بحثه فى المكان بالإشارة إلى تقصير الفلاسفة الذين تقدموه فى الفحص عن طبيعة المكان، والتجاوز عنها جملة، بينما هى من المشاكل الفلسفية الكبرى ثم ينطلق من ذلك إلى القول أن وجود المكان أمر بديهى تدل عليه ظاهرة التحول أو الإنتقال من موضع إلى آخر والمكان مفارق للجسم خارج عنه، فهو يحتوى الجسم دون أن يختلط به أو يكون جزء منه وهو أشبه بالوعاء، ويعرفه أرسطو بقوله: "وهو ما يحتوى المتمكن دون أن يختلط به أو يكون جزءا منه بحيث يساوى المتمكن فيه أو يحاكيه جرما ويوصف بالفوق وبالتحت وهى أمكنة العناصر الطبيعية"(٦٠) ولما كان الأمر كذلك كان المكان على وجهين: المكان العام والمكان الخاص، والثانى هو المكان بالمعنى الأدق لأنه أول ما فيه الشئ وقد أورد أرسطو مثالا لتوضيح ذلك فقال إنك الآن فى السماء لأنك فى الهواء، وأنت فى السماء والهواء لأنك فى الأرض وعلى هذا أنت، فى الأرض لأنك فى مكان كذا منها وهو

---

(٥٩) د. عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص٢٠٧.

(60) Aristotle, Physica, English translation by R.D Haxdie and R.K. Gaye, Oxford. London. 1962. BIV – ch. 4 – 208 b – 13.

الذى يحويك وحدك لا أكثر منـك. فإن كـان المكـان هـو أول حـاو لكـل واحـد مـن الأجسام فإنه نهاية.(٦١)

فالمكان إذا موجود ولكنه ليس صورة ولا مـادة لأن لا هـذه ولا تلك يمكـن أن تكون مفارقة للجوهر والحال أن المكان مفارق للأجسام وأيضا فـإن المكـان ليس جزءا ولا حالة، ولكنه منفصل عن كل شئ ويظل ثابتا على الرغم من حركة ما به مـن أشياء كالإناء الذى يفرغ من الماء فيمتلئ بـالهواء، وحين تقع الحركـة فـى المكـان يكون شأنها أشبه بالحلول المتعاقب للأشياء، وبالتالى ليس الخلاء شرط الحركـة كما ذهب الذريون فالحركة فى الخلاء أمر لا سبيل إلى تصوره لأن حركة الأجسام دائما فى مادة من شأنها مقاومة الحركة أما فى الخلاء تكون المقاومة معدومة.(٦٢)

٣- الزمـــــان

قد يبدو الزمان حيث النظر إليه أول الأمر أنه ليـس لـه وجـود: فالماضى قد فـات، والمستقبل آت، والحـاضر لا يمكـن تثبيتـه، واللحظـة نفسها أو الآن طـرف بين ماض ذهـب، ومستقبل لم يوجـد بعـد ولكـن ليس معنـى هـذا فـى الواقـع أن الزمان عـدم، فهو موجـود يفترض الحس، لأن الحركـة تفترضـه(٦٣) وهنـا يلاحـظ أن بعض القدماء قد أرادوا أن يجعلوا من الزمـان حركـة الكـل ولكـن الزمـان ليس حركة لأن حركة كل شئ من الأشياء توجد فقط فى الشئ المتغير، على حين أن الحركة سريعة أو بطيئة، والسرعة والبطء يتحدان بالزمان. ولكن إذا لم يكن الزمان هو الحركة، فهو كذلك لا يكـون مـن دور الحركـة، لأننا لا نـدرك الزمـان إلا عندمـا يكـون لدينا شعور بالتغير. فما هو إذا عنصـر الحركـة الـذى هـو الزمان؟ الزمـان يتبـع الحركـة، والحركة تتضمـن إمتـدادا يعطيها إتصـالا. عندمـا نتكلـم عـن الزمـان نتكلـم دائمـا عـن متقدم ومتأخر وهذان المفهومان نجدهما فـى الحركـة وفـى الإمتـداد. وهكـذا نستطيع إذا

---

(61) Ibid, B. Iv. ChI. 201 a – 31.
(62) Ibid, B. Iv. Ch8. 214b – 12 – 17.

(٦٣) د عبد الرحمن بدوى، أرسطو، ص٢٠٩.

تعريف الزمان بأنه "مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر"[٦٤] فالزمان إذا ليس عين الحركة، وإنما هو الجانب المعدود من الحركة أى ما يقبل العد منها.

ويتخذ أرسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلا على أزليتها. فالزمان لا يمكن فهمه إلا بواسطة ما يسمى "بالآن" إذ هو يرتد إلى "الآن" فالآن هو لب الزمان. أنه أشبه بحد يحد الزمان، لأنه نهاية زمن مضى وانقضى وبداية زمن آت. فقبله زمان وبعده زمان وكذلك لكل زمان قبل أو بعد ولما كان لا آن إلا وكان آن قبله وبعده إذ من المستحيل عند أرسطو وجود آن ذى صفة خاصة يصح أن يكون بداية مطلقة لزمن معين دون أن يكون فى نفس الوقت نهاية لزمن آخر أو يكون على العكس نهاية مطلقة لزمن معين دون أن يكون فى نفس الوقت بداية لزمن آخر ولما كان الأمر كذلك فالزمان لا بداية له ولا نهاية وكذلك الحركة لا بداية لها ولا نهاية، لأننا لا يمكن أن نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة. فالحركة إذا أزلية أبدية لأنها مرتبطة بالزمان وبذلك ينفى أرسطو فكرة حدوث الزمان والحركة ويقول بقدمهما وأبديتهما، وبالتالى بقدم العالم وأبديته[٦٥].

ومما سبق يتضح أن دراسة أرسطو لهذه النظرية على الرغم من أنها قامت فى كثير من جوانبها على الجمع بين الآراء السابقة إلا أنها تكاد تكون بناء متكامل وضعه أرسطو على ما تقدم من الآراء السابقة وفى بعض جوانب هذه النظرية تبدو بصمات أرسطو الواضحة كما رأينا فى دراسته للواحق الحركة خاصة دراسته للامتناهى والمكان والخلاء وهذا لا يمنع أن الصفة الغالبة على هذا الجانب هى التوفيق والجمع بين الآراء السابقة.

---

(64) Aritotle, physica. B. Iv. Ch. 11 – 219. B1.
(65) Aristotle, physica, B. Iv. Ch. 11 – 219a – 1 – 9.

ثانيا: الجانب التجديدى

(النفس والمعرفة)

يبدو أن مذهب أرسطو فى النفس (   )[٦٦] مرتبط بكل فلسفته خاصة وأن دراسته للنفس تعد بمثابة المدخل لفلسفته فى الطبيعة كما تمتد أهميتها إلى أنها تربط بين دراسته للطبيعة والأخلاق وعلم النفس[٦٧]، ويقول أرسطو فى هذا: "أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة، وبخاصة علم الطبيعة، لأن النفس على وجه العموم مبدأ الحياة".[٦٨]

وقد أكد أرسطو عن طريق تجاربه على وحدة النفس، فالحياة شئ مشترك فى كل الأشياء الحية، ومستمرة عبر العمليات البيولوجية المختلفة وهى موجودة فى كل الأشياء الحية لحفظ الوجود[٦٩]، وتبدو عظمة أرسطو هنا فى أنه لم يفصل بين النفس والوجود، بل جعلها تسكن الجسم، وجعلها أيضا حقيقته وسبب الحياة فى كل المخلوقات الحية على العكس أستاذه أفلاطون الذى أساء القول عندما رأى أن نفس العالم من الطبيعة التى تسمى بالعقل.[٧٠]

جملة القول أن أرسطو لم يفرق بين علم الحياة ودراسة النفس، لأن النفس عنده هى مبدأ (الحياة). ولقد اتسعت دراسته فى علم الحياة لفروع متعددة مثل مورفوجيا الحيوان، وفسيولوجيا الحيوان وعلم أجنة الحيوان.[٧١]

---

(٦٦) إتفق على ترجمة كلمة   اليونانية فى الإنجليزية بمعنى Soul أى النفس على الرغم من أن مفهومها أوسع من النفس أو العقل حيث يمتد ليشمل جميع الوظائف الحيوية التى يقوم بها الكائن الحى.

انظر E. R, Lloyd, op. Cit., p. 81

(67) Ibid, p. 81.

(٦٨) أرسطوطاليس، فى النفس، ك ١. ف ١، ٤٠٢ و٥، ص٣.

(69) S.D. Ross, op. Cit., p. 130.

(70) G.E.R. Lloyd, op. Cit., p. 187.

(٧١) د. أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٣٢١ -٣٢٢.

ولم تقتصر دراسة أرسطو على ما ورد فى كتاب النفس، بل تمتد أيضا فى كتبه المعروفة بالطبيعيات الصغرى[٧٢] حيث يشير فى خلال كتاب النفس إلى أنه سوف يبحث بعض الموضوعات الأخرى النفسية فى كتب أخرى، وهى التى جمعت تحت عنوان الطبيعيات الصغرى وعلى رأسها كتاب (الحس والمحسوس) ثم فى (الذكر والتذكر) ثم فى ثلاثة كتب أخرى تتعلق (بالنوم والأحلام) وهى المعروفة باسم فى (النوم واليقظة) وفى (الأحلام) وفى تعبير (الرؤيا) وتأتى بعد ذلك عدة كتب هى أقرب إلى علم وظائف الأعضاء منها إلى علم النفس وهى فى (طول العمر وقصره) وفى (الحياة والموت) وفى (التنفس)[٧٣].

ورغم تعدد المواضع التى اهتم فيها أرسطو بدراسة النفس، إلا أن كتاب النفس أهمها، وأعظمها وأشملها لآرائه السيكولوجية التى عرض لها[٧٤]. وينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أقسام: فى القسم الأول يبدأ أرسطو كعادته بعرض آراء السابقين عليه فى النفس، ويعد هذا القسم بمثابة تقرير تاريخى عن المذاهب الأولى فى النفس، وأيضا التعريف بالمشكلات الرئيسية التى سوف يتعامل معها، ويمتد عرضه للسابقين على سقراط حتى القرن الرابع ق. م، وفى القسم الثانى يعرض أرسطو لتعريفه للنفس مع الكلام فى القوى الحساسة وفى القسم الثالث يعرض أرسطو للحس المشترك والتخيل والتفكير والنزوع[٧٥].

وفى هذا المجال سنحاول إظهار الجانب التجديدى لدى أرسطو، وينبغى فى البداية معرفة الآراء السابقة عليه أرسطو فى موضوع النفس وما موقفه منها ثم بعد ذلك ما الجديد الذى أضافه أرسطو.

---

(٧٢) د. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، الفلسفة اليونانية جـ٢ أرسطو والمدارس المتأخرة ص٢١٨.

(73) M.A. Ham mend, Aristotl's Psychology, London, 1902, introduction, p. xv.

(٧٤) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٥٣.

(75) G.E.R. Lloyd, op. Cit., pp. 182 – 183.

١- موقفه من السابقين

يقول أرسطو فى بداية القسم الأول من كتاب النفس: "لما كنا ندرس النفس، فمن الضرورى فى نفس الوقت الذى نضع فيه المسائل التى يجب أن تحل فيما بعد، أن نجمع آراء المتقدمين عنا من الذين كانت لهم أقاويل فى النفس حتى نفيد مما أصابوه من حق ونتجنب ما أخطأوا فيه".[٧٦]

فأرسطو يحدد منذ البداية المنهج الذى سوف يسير عليه فى دراسته للنفس، والذى تغلب عليه النزعة النقدية الواعية لنظريات السابقين، والموضوعية التامة حينما أقر أنه سوف يستفيد مما أصابوه ويتجنب ما أخطأوا فيه، حيث يبدأ كعادته بمناقشة آراء السابقين من الفلاسفة ومن خلال هذه المناقشة تبرز نقطتان نقديتان توضحان بصفة خاصة كيف يكون رد الفعل عنده إزاء المعتقدات الدينية الفيثاغورية والأفلاطونية وكذلك حرصه على تجنب التفسيرات المادية الخالصة فيما يتعلق بالإحساس والفكر تلك التفسيرات التى عرضها أمبادوقليس والذريون.

والنقطتان الأساسيتان اللتان عرض لهما بالنقد هما:

١- الفشل فى إدراك أن النفس وحده بالرغم من أنها ربما تملك قدرات مختلفة.

٢- الفشل فى فهم علاقة النفس بالجسد.[٧٧]

ولتوضيح النقطة الأولى يذهب أرسطو إلى أن القدماء أجمعوا على أن للنفس صفتين جوهريتين: هما الحركة والإحساس، وهاتان الصفتان هما على وجه التقريب ما نقل إلينا عن القدماء فيما يختص بالنفس، والذين يقدمون ناحية الحركة على ناحية الحس ومنهم لوقيبوس وديموقريطس يصفون النفس بقولهم إنها ضرب من النار أو أنها جوهر حار يتركب من ذرات كروية لطيفة تتخلل كل شئ وتبث فيه الحركة، فتكون النفس عندهم بمثابة ما يولد الحركة فى الحيوان وعلى هذا

---

[٧٦] أرسطوطاليس، النفس وك ١ف٢ - ٤٠٣ ظ ٢٠ - ٢٥

[٧٧] و ك س حترى. المرجع السابق. ص١٥٧ ١٥٨

وأيضا - G.E.R. Lloyd, op. Cit., pp. 182 – 183.

المـوال ينسـج طـاليس، وفيثاغورس وأنكساجوراس وسـواهم ممـن ذهـب إلى أن النفس مبدأ الحركة في الحيوان. إلا أن من الفلاسفة من يقدم ناحية الحس على ناحية الحركة في تأويله للنفس فأمبادوقليس الـذى زعم أن الشئ لا يعرف إلا بمثله يرى أن النفس التى تدرك العناصر الأربعة ينبغـى أن تـتركب مـن هـذه العنـاصر، وأفلاطـون الذى يذهب إلى أن مراتب المعرفة أعداد يرى أن النفس مركبة من الأعداد، وإلا لم تكن قادرة على المعرفة. وهذان الفريقان رغم اختلافهما في الرأى، متفقان على أن للنفس خاصية عامة هى مباينتها للجسم[٧٨]. وبعد أن يستعرض أرسطو تلك المذاهب في النفس يتصدى لنقدها وبيان تهافتـها، فالقائلون بأن النفس مبدأ الحركة مقصرون لأنهم لا يعينـون نـوع هـذه الحركـة: أهـى حركـة الكيـف، أم حركـة النقلة أو حركة الكم إلخ .. ولا يفسرون التـلازم والإقتران بـين النفـس والجسـد الـذى تدل عليه ظاهرة التحريك إذ أن كون النفس تحرك والجسد يتحـرك معناه أن بينهما صلة ما لا محالة.

ومن أهم المآخذ التى يأخذها أرسطو على القـائلين بـأن النفـس مبـدأ الحركة، أن قولهم ذلك ينطوى على إلتباس. فهم يسندون الحركة إلى النفس بينما ينبغى أن تسند إلى الإنسان صاحب النفس. فالقول أن النفس تغضب قـول فاسـد لا يقل فساده عن فساد القول أن النفس تحيك الثياب أو تبنى البيوت. والأحرى بنـا ولا شك أن نتحاشى القول أن النفس تشفق أو تتعلم أو تفكر ونقول أن الإنسان يفعل كل ذلك بواسطة النفس، فالنفس لا تتحرك حركة جوهرية أو ذاتيـة بـل تتحـرك بـالعرض، أى من خلال حركة الإنسـان الـذى تنسب إليه هـذه النفـس[٧٩] وكذلك القـول بـأن النفس مركبة من العناصر الأربعة وإلا لما استطاعت إدراكها قول فاسـد أيضـا. إذ يلـزم عنه أن النفس لا تدرك المركبات كاللحم والعظـم والخشب إلخ .. مـا لم تكـن داخلـة في تركيبها، ولا تدرك المقولات ما لم تكن مركبة منها كذلك فوجب أن تكـون مركبـة

---

(٧٨) ارسطوطاليس، النفس وك ف٢ - ٤٠٣ ظ ٣٠ - ٤٠٥ ظ ١٠

(٧٩) نفس المصدر، ك١ ف٣، ٤٠٦ و ٥ - ٤٠٧ و ١٠

وأيضا د. ماجد فخرى، المرجع السابق، ص٦٣.

أيضـــا - D.J. Allen, op, cit., p. 50

من العناصر البسيطة الأربعة ومن مركباتها أيضا. ثم أن بعض أجزاء الجسد كالشعر والعظم مركبة من التراب وهي مع ذلك لا تدرك التراب. وللمرء أن يسأل. لما لا يكون لكل شئ نفس ما دامت جميع الموجودات إما عنصر من العناصر أو مركب من مركباتها، ثم أليست النفس هي التي تؤلف بين العناصر أو مركب من مركباتها، ثم أليست النفس هي التي تؤلف بين العناصر وتجعل منها نفسا. بحسب هذا الوضع، فهي إذا غير العناصر التي تؤلف بينها، وهي إذا وحدة بالرغم من أنها ربما تملك قدرات مختلفة وهذا ما فشل السابقون في إدراكه، والوقوف عليه[٨٠].

أما بالنسبة للنقطة الثانية وهي الفشل في إدراك علاقة النفس بالجسد، فيرى أرسطو أن السابقين لاسيما الفيثاغوريون وأفلاطون تحدثوا عن النفس بوصفها شيئا منفصلا عن الجسد تعيش حياة مستقلة بذاتها. والواقع أن النفس ليست وحدة فحسب بل كل كائن حي هو كذلك نفس وجسد معا. ولذلك فإن القول بنظرية التناسخ يعتبر عبثا. فكل من النفس والجسد يتميز عن الآخر من الناحية الطبيعية. فتعريف النفس ليس هو تعريف الجسد، أو أن تعريف الحياة مماثل لتعريف المادة، ولكن كما يقول أرسطو تبدو النفس كما لو كان الجسد هو الوسيلة أو الأداة التي تعبر من خلالها حياة خاصة عن ذاتها. وهو يشبه هذا المعنى تشبيها طريفا فيقول: "الحديث عن تناسخ الأرواح في الأجساد أشبه بالحديث عن تناسخ حرفة النجارة في آلة المزمار، فالصانع الماهر يجب أن يستعمل أدوات صالحة، كذلك النفس ينبغي أن تستخدم أجساما صحيحة"[٨١]

ثم إن الفيثاغوريين وقد تبعهم في ذلك أفلاطون إلى حد كبير يقولون إن النفس إنسجام للبدن أو لأجزاء البدن، فيرد أرسطو على هذا بأن يقول إنه حتى ولو صح ما يقولون، فإن هذا شئ ثانوى لأن الإنسجام او عدم الإنسجام تابع لوجود

---

(٨٠) نفس المصدر، ك١ ف٥، ٤٠٩ ظ ٢٥ – ٤١٠ ظ ١٥.

(٨١) نفس المصدر، ك١ ف٣ – ٤٠٧ ظ١٥ – ٢٥.

وأيضا – و ك. س. جثرى، المرجع السابق. ص١٥٨

أيضا - S.D. Ross. op. Cit., pp. 131 – 132

الشئ الذى فيه يحل، فحينئذ لا يمكن أن يكون تحديدا للنفس أن يقال إنها متصفة بصفة ما، ثانوية عرضية وليست بذاتية فى الواقع.(٨٢)

بهذا إنتهى أرسطو من دراسته لآراء السابقين عليه إلى أن هذه الآراء لم تكن معالجة كاملة للنفس لأن الدراسة المتكاملة للحياة يجب أن تقوم على دراسة الجسم الحى، وبالمثل يجب أن يقوم علم النفس على دراسة علم الحياة.

جـ- تعريف النفس

بعد أن استعرض أرسطو آراء السابقين عليه بالنقد والتحليل ينتقل فى القسم الثانى من كتاب النفس لوضع تعريفه الخاص للنفس(٨٣) حيث يضع تعريفين: الأول يتعلق بماهيتها، والثانى يتعلق بقواها أو وظائفها.

التعريف الأول:

"النفس كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة(٨٤) ماذا يعنى أرسطو بهذا التعريف؟

فى البداية أود الإشارة إلى أن هذا التعريف السابق يقوم على الثنائية التى تسود فلسفته أعنى بها فكرة الهيولى والصورة. فكما أنه ثنائى فى تصوره للأشياء من حيث أن كل شئ يتألف من مادة وصورة، فهو ثنائى فى مذهبه فى النفس. فالبدن هو بمنزلة المادة أو الهيولى، والنفس هى بمنزلة الصورة(٨٥).

وفى هذه الثنائية تكون الصورة بمثابة الفعل أو الكمال بينما تكون الهيولى بمثابة القوة. فالنفس من البدن هى إذا بمثابة الفعل أو الكمال من القوة التى تستكمل به. غير أن الكمال أو الفعل على درجتين: كمال أول، وهو حصول القوة أو الإستعداد فى الكائن الحى إذ أن النفس لا تؤدى وظائفها باستمرار، بل تتوقف

---

(٨٢) د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو، ص٢٣٦.

(83) S.D. Ross, Aristotle, p. 134.

(٨٤) أرسطوطاليس، النفس، ك٢ ف١ ٤١٢ و ٢٥

(85) G.E.R. Lloyb. Aristotle. the Growth & Structure of his thought, p. 185.

بعض وظائفها أحيانا كما في حالات النوم أو النيبوبة أو عند الطفل الرضيع مثلا. فالكمال في هذه الحالة كمال أول.

وأما الكمال الثاني، فهو حصوله بالفعل وتحققها باستمرار. وبهذا المعنى فإن النفس كمال أول ما دامت لا تمارس قوتها بالفعل على نحو دائم.

أما عن قوله "جسم طبيعي" يخرج الجسم الصناعي، فالنفس من خصائص الجسم الطبيعي وحده، وأما الجسم الصناعي فلا نفس له.

وليس كل جسم طبيعي أيا كان تحل فيه نفس، بل لابد لها أيضا من جسم طبيعي أيا كان تحل فيه النفس، بل لابد لها أيضا من جسم طبيعي آلي، وهو الجسم الذى إكتملت آلاته وأعضائه ليكون قادرا على تأدية وظائف النفس.

أما عن قوله "ذو حياة بالقوة" فمعناه أن هذا الجسم المستكمل لأداته تشريحيا يجب أن يكون أيضا مستكملا لوظائفه فسيولوجيا، فلو كان جثة هامدة، أى يكون مكتملا أى مكتملا تشريحيا فلا يكفي لكي تمارس النفس فيه أفعالها بل يجب أن يكون مكتملا فسيولوجيا، أى قادرا على أن يقوم بوظائفه على الوجه الأكمل.[٨٦]

خلاصة القول أن هذا التعريف السابق يؤكد على أن الكائن الحي لا يوجد إلا بشرط توفر جسم هو بمثابة المادة وبنفس بمثابة الصورة. ويكفي عن تعريفها أن توجد بالفعل الأول وهو أول درجات التحقق[٨٧] كما يربط هذا التعريف بين النفس والحياة. فالنفس هي ما يميز الكائن الحي من غير الحي والعكس صحيح أيضا بمعنى أن الحياة هي ما يميز الكائن المتنفس ذا النفس من الكائن غير المتنفس[٨٨].

التعريف الثاني:

"النفس هي ما به نحيا، ونفكر"[٨٩] وهذا التعريف ينصب على وظائف النفس بالإجمال من نفس نباتية، وحساسة، وناطقة[٩٠] ولا ينبغي أن ننخدع بتقسيم أرسطو

---

[٨٦] د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص١٧٩.

[٨٧] د. أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص٣٢٥.

[٨٨] د. محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص١٧٩ - ١٨٠.

[٨٩] أرسطو طاليس، في النفس، ك٢ ف٢ - ٤١٤ و١٠، ١٥ ص٤٨.

[٩٠] د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، جـ٢. ص١٣٦.

هذا للنفس لأنه لا يقصد من هذا التقسيم إلا أن هذه وظائف مختلفة تقوم بها نفس واحدة وهى فى هذا يختلف عن التقسيم الأفلاطونى الثلاثى المعروف الذى يقسم النفس إلى نفس شهوية ونفس غضبية ونفس عاقلة. فإن كان أفلاطون يجعل هناك أنواعا ثلاثة من النفوس فأرسطو ينظر إليها باعتبارها وظائف تنسجم عن طريق التصاعد فيما بينها بعضها وبعض[٩١].

وهذه الوظائف هى الوظيفة الغاذية والوظيفة الحاسة والوظيفة الناطقة ويتكلم أرسطو أيضا عن وظيفة نزوعية وعن وظيفة محركة اللتين يمكن إعتبارهما تأثرين كأثويين للإحساس بقدر ما يستلزم النزوع ويستثير الحركة. وأحيانا يدعو أرسطو وظائف النفس هذه أو قواها أجزاء النفس[٩٢].

١- القوى الغاذية

إن أدنى قوى هى القوى الغاذية، وهى مشتركة بين جميع النبات والحيوان والإنسان، فكانت شرط الحياة الأولى فى جميع أشكالها ومن مظاهر هذه القوى التغذى والنمو والتوالد[٩٣] فالتغذى يجعل الكائن الحى ينمو فى إتجاه معين حتى يصل إلى غايته الضرورية ويقوى على التماسك والقيام بالذات، والتوالد يتضمن إستمرار النوع ومشاركة الفرد الفانى فى الخلود وذلك غرض جميع الموجودات الحية وغايتها[٩٤].

ويفصل أرسطو القول فى التغذى، فيذكر أن هناك رأيين فيما يتعلق بالغذاء رأى يقول أن الضد غذاء الضد فالماء غذاء النار على حين أن النار لا تغذى الماء، وعلى العموم يلاحظ أن العناصر الأربعة هى التى يمكن أن يقال عنها إن أحد الضدين منها غذاء والآخر متغذى. هذا هو الرأى الأول فى الغذاء. أما الرأى الثانى

---

(٩١) د. عبد الرحمن بدوى، أرسطو. ص٢٣٩.

(٩٢) جان بران، أرسطو والليكيوم، ص١١٠.

(٩٣) د. ماجد فخرى، أرسطو المعلم الأول، ص٦٦.

(٩٤) د. محمد عبد الرحمن مرحبا. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. ص١٨٠

فقد ذهب إليه بعض الفلاسفة فى قولهم إن الشبيه يدرك الشبيه ويتغذى بالشبيه فكأن الشبيه غذاء الشبيه.

ولكى يبين أرسطو أى المبدأين هو الصحيح "الضد غذاء الضد" أم "الشبيه غذاء الشبيه" يبدأ بالفحص عما يعنيه بالغذاء أهو ما يضاف إلى المتغذى أول الأمر أم آخر الأمر أو بمعنى آخر أهو الغذاء فى صورته المختلفة قبل الهضم، أو فى صورته المتماثلة بعد الهضم، وينتهى إلى التوفيق بين الرأيين المتعارضين عن الغذاء بقوله: إن مبدأ. أن الضد يتغذى بالضد ينطبق على الغذاء قبل أن يهضم، أما المبدأ الآخر وهو أن الشبيه يتغذى بالشبيه فإنه ينطبق على الغذاء بعد الهضم وهكذا يوفق أرسطو بين المبدأين والغذاء هو الذى يحفظ حياة الكائن الحى وهو فاعل النمو وكذلك فاعل التوليد، أى كائن شبيه بالمتغذى.[٩٥]

٢- القوى الحساسة:

تمتلك الحيوانات القوى الحساسة إضافة إلى القوى الغاذية أيضا ووظيفتها الإتصال بالعالم الخارجى ونقل صورته إلى الداخل. فهى تدرك الصور خالية من مادتها، على حين أن القوى الغاذية تقبل المادة وإدخالها فى تكوين الجسم[٩٦].

ولكن كيف يفسر أرسطو الإحساس وعملية الإدراك الحسى؟

- الإحساس

ينشأ الإحساس عما يعرض من حركة وانفعال[٩٧] فمن الواضح إذا أن هذه القوى لا توجد بالفعل، بل بالقوة فقط.[٩٨]

فهناك إحساس بالقوة وإحساس بالفعل، والإحساس بالفعل يتوقف حتما على حضور المحسوس، إذ أن حضوره ضرورى لتتم عملية الإحساس. كذلك ينطبق هذا

---

[٩٥] د. محمد على أبو ريان. المرجع السابق، جـ٢ ص٣٨.

[٩٦] جان بران، المرجع السابق ص١١١.

[٩٧] أرسطو طاليس، فى النفس، ك. ف٥ - ٤١٦ ظ. ص٥٩.

[٩٨] نفس المصدر، ك٢ ف٥، ٤١٧ و٥ ص٥٩.

التميـيز علـى المحسـوس فـهناك محسـوس بـالقوة ومحسـوس بـالفعل ولـن يكـون المحسـوس بالفعل فـي عضو الإحساس إلا عندمـا تتـم عمليـة الإحساس[99] ويقـال المحسوس على ثلاثة أنواع من الأشياء، نوعين يدركان بالذات. ونوع بالعرض. ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخـاص بكـل حاسـة، والأخر يعمها جميعا، وهـو يعنـى بالمحسـوس الخـاص ذلـك الـذى لا يمكـن أن يحـس بحاسـة أخـرى، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه: مثال ذلك البصـر حاسـة اللـون، والسـمع حاسـة الصـوت والذوق حاسة الطعم أما اللمس فموضوعاته مختلفة إلا أن كل حاسة علـى كـل حـال تحكم على محسوساتها الخاصة ولا تخطئ فـي أن هناك لونا أو صوتا بل فقط فـى ما وأين الملون وفى ما وأين المسموع. هذه إذا هـى المحسـوسات التى يقال عنـها أنـها خاصة بكل حاسة.

والمحسوسات المشتركة هو الحركة، والسـكون، والعـدد، والشكل والمقدار، لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص أية حاسة بل تعمها جميعا.[100]

والحديث عن المحسوسات الخاصة يبدأ مـن حاسـة اللمس أدناها وينتهى بحاسة البصر أسماها وبينهما على التوالى حاسة الذوق فالشم فالسمع.

١- تـدرك حاسـة اللمس طبائع الجسم الأربـع أى الحار والبـارد والرطـب واليابس، لذلك وجب أن تكون خالية من أى من هـذه الطبائع وأن يكـون بينـها نسبة مـا، إذا تجاوزها الملموس إستحال اللمس. ولما كان اللمس يـلازم الحـى فـى جميـع أشكاله بحيـث يدعـوه أرسطو "حاسـة الغـذاء" التـى لا قـوام للحـى بدونـها، أدى إنعدام اللمس إلى موت الحى.

٢- وتدرك حاسة الذوق طعوم الأشياء. ولما كانت محسوساتها سائلة، وجب أن تكون سائلة بالقوة. لذلك لا يتبين اللسان الطعم إذا كان بالغ الجفاف أو الرطوبة.

---

(٩٩) نفس المصدر، ك ٢ ف٥، ٤١٧ و ص٥٩ - ٦٠

(١٠٠) نفس المصدر، ك٢ ف٥، ٤١٨ و ٥ - ٢٥ ص٦٣ - ٦٤

٣- وتدرك حاسة الشم، التى تحكى حاسة الذوق وتتصل بها الروائح وكلا هاتين الحاستين تتفرعان عن حاسة اللمس. إلا أن حاسة الذوق لا تدرك موضوعها، مالم تكن متصلة به مثل حاسة اللمس بينما تدرك حاسة الشم موضوعها، عن بعد، ولكنها تفتقر مع ذلك إلى وسط.

٤- وتدرك حاسة السمع الأصوات وهى حركات تحدث فى الهواء من جراء إرتطام جسمين صلبين إرتطاما سريعا وحادا يصيب الأذن.

٥- أما حاسة البصر فتدرك الألوان والأجسام المشفة فاللون هو ما يحرك المشف بالفعل، لذلك إستحالة رؤيته إ بواسطة النور، الذى يحقق قوة تحريك المشف بالفعل، بينما المشف لا يرى إلا بواسطة ما هو ذو لون. ولكى يتسنى للعين أن تبصر موضوعها، يلزم بالإضافة إلى النور وسط تمر فيه صورة الشئ المبصر، وإلا أمتنع الإبصار وذلك لأن اللون لا يؤثر فى العين بل فى الوسط الذى يلاقيها فيصل بينها وبين الشئ المبصر[١٠١].

الحس المشترك:

الحس المشترك هو ذلك الحس الباطن الى تجتمع عنده جميع الإحساسات الآتية من الحواس الظاهرة، وهو لذلك بمثابة المركز لهذه الحواس الظاهرة، وتتلاقى عنده إحساساتها، ويحدث فيه الإحساس فى الحقيقة[١٠٢].

ويختلف عن الحواس الأخرى فى أنه يدرك الصفات المشتركة بين المحسوسات التى لابد فيها من تضافر عدة حواس مثال الحركة، والسكون، والجوع، والشكل والعدد، والحجم والوحدة. كذلك يميز المحسوسات المختلفة من كل جنس بعضها عن بعض، فيميز الأبيض من الأسود فى داخل اللون. وأخيرا نستطيع بهذا الحس أن ندرك أننا ندرك، أى أنه هو الذى يجعلنا نشعر بأننا نحس. فلو اقتصر

---

(١٠١) د. ماجد فخرى، المرجع السابق ص٦٨.

(١٠٢) د. محمد عثمان نجاتي، الإدراك الحسى عند ابن سينا، دار الشروق – ط٣ بيروت سنة ١٩٨٠ ص١٠٣.

الأمر على الحواس الخمس لرأينا وسمعنا دون أن نشعر بأننا نرى ونسمع. ومن هذا يتضح أن الحس المشترك ليس مجرد إنفعال وإنما هو إنفعال مصحوب بالإدراك وهذا الحس مركزه القلب لأن الإحساس يشترط الحرارة والقلب هو الذى يوزع الحرارة مع الدم فى أطراف الجسم.(١٠٣)

- المخيلة:

بعد أن استعرض أرسطو وظائف الحس المشترك وأشار إلى دوره فى عمليات الإدراك الحسى ينتقل إلى البحث فى التخيل وموضوعه، فيقول: إن الإحساس يترك آثارا تبقى فى قوة باطنه نسميها المخيلة، ولهذه القوة قدرة على إسترجاع هذه الآثار وإدراكها في غيبة المحسوس(١٠٤)، فالخيال عند أرسطو إذا ليس إحساسا ولا معرفة علمية، ولا حدسا عقليا، كما أنه ليس فكرا وليس مركبا أو خليطا من الإحساس والفكر. ولكنه متضمن في الإدراك الحسى مسبقا كما أنه نتيجة له، فضلا عن أنه يمكن أن يكون صحيحا أو زائفا.(١٠٥)

ويختلف الخيال عن الحس من عدة وجوه أهمها:

١- إن المحسوسات توجد ماثلة أمام الحاسة، بينما المخيلة تتمثل موضوعاتها سواء كانت ماثلة أمامها أم لا.

٢- الحاسة لا تخطئ فى إدراك موضوعها الخاص فلا تخطئ العين مثلا فى إدراك الألوان أو الأذن فى إدراك الأصوات إلخ .. ...، بينما الخيال كثيرا ما يتطرق إليه الخطأ.

٣- لا خيار للنفس فى ما تحس، فمتى مثل الموضوع أمام الحاسة وكانت الحاسة صحيحة يحدث الإحساس، بينما لها بعض الخيار فى ما تتخيل فى حالة اليقظة

---

(١٠٣) أرسطو طاليس، فى النفس، ك٣ ف٢، ٤٢٥ ظ - ٤٢٦ ظ ٩١ - ١٠١.

(١٠٤) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق جـ٢، ص١٥١ - ١٥٢.

(105) Aristotle, Danima, Edited with introduction and commentary by s. W.D. Ross, oxford, At the clarendon press, 1961. P. 39.

ورغم هذا التباين بين الخيال والحس فأرسطو يصر على القول: "إن الخيال هو حركة أو انفعال ناجم عن تحرك قوة حاسة ما بالفعل". ويبدو من هذا القول أن القوة الحاسة تلك إن هى إلا الحس المشترك وهذا التأويل يذهب إليه كل من ابن رشد قديما وروس حديثا فتكون المخيلة بحسب هذا التأويل الذى تدل عليه عدة نصوص فى كتاب الذكر والتذكر[106] على أن فرع للحس المشترك الذى يدعوه أرسطو فى هذا الكتاب قوة الحس الأصلية أو الأولى[107].

- الذاكرة:

لا تختلف الذاكرة عن المخيلة إلا فى نسبتها إلى الزمان الماضى، إذ أن عليها محصور فى بعث الصور إراديا وإعادة تركيبها من جديد بأشكال مختلفة تلقائيا كما يحدث فى الأحلام[108] والذاكرة عند أرسطو قد تؤدى وظيفتها عفوا، وقد تستحثها الإرادة، ويسمى هذا النوع الثانى تذكرا، وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير وتستعين الإرادة فيه بالحركات النفسية التى صاحبت الإحساس وبالحركات البدنية أيضا (أى المخية) فإن هذه وتلك سلسلة يتبع لاحقها سابقا على حسب قوانين معينة. فالذكر والتذكر متوقفان على تداعى أو ترابط الصور والحركات وعلاقة اللاحق بالسابق إما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول فإن كلا منهما يذكر بالآخر، وإما ناشئة بالعادة، وهو الأغلب، وفى هذه الحالة يكون اللاحق إما شبيه السابق أو ضده، وكلما تكرر التداعى وقفت العلاقة بين الطرفين، فتنتقل من الواحد إلى الآخر عفوا بفعل العادة وأحيانا تنشأ العادة من غير تكرار متى كان الإحساس قويا أو اهتمامنا به شديد.[109]

---

(106) Ayistotleyon Memerv and Reminisence, tyanslated by. Beare, in Great Books of the westertn world vol. 1. Viliam Bentom Publishers, Encyclopaedia Byitinica inc U.S.A, 1959, 45a FFK p. 690.

(107) د. ماجد فخرى، المرجع السابق، ص٦٩ - ٧٠.

(108) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص١٨٢.

(109) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٦٢ - ١٦٣

٣- القوى العاقلة:

العقل ليس كالحس، فجميع الحيوان يحس، والإنسان وحده هو الذى يعقل وفى هذا رد على القدماء الذين سووا بين الحيوان والإنسان من حيث الإدراك[١١٠] وطبيعته أنه بالقوة، كاللوح لم يكتب فيه شئ بالفعل، والعقل مفارق أى ليس له عضو بعينه، وهذه المفارقة تفسر كيف أن إنفعاله يختلف عن إنفعال الحس، إذ أن الحس لا يستطيع الإدراك بعد التأثير العنيف، فالسمع لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية ولا يدرك البصر والشم بعد ألوان ساطعة وروائح شديدة، أما العقل فبالعكس، يستطيع بعد تعقل موضوع شديد التجرد أو المعقولية أن يتعقل موضوعات أدنى معقولية. والسبب فى ذلك أن الحس لإتحاده بعضو فهو يتأثر بفعل الشئ فيه.

بينما العقل مفارق لكل عضو وغير منفعل إنفعالا طبيعيا كالحس، ويلى هذه القوة الصرفة قوة أقرب، فإن العقل بعد أن يخرج إلى الفعل يحفظ صورة الموضوع الذى تعقله ليستطيع أن يستعيدها، فهو بالإضافة إلى هذه الإستعادة بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم ويسمى حينئذ عقل بالملكة.[١١١]

والعقل يدرك الماهيات مباشرة، ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بإنعكاسه على الحس الذى هو مدرك الجزئيات بأعراضها. فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعا، ولكن باختلاف: فهو يدرك ماهية الماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس ماء[١١٢] والعقل باعتباره مدركا للماهيات فى أنفسها يسمى عقلا نظريا، فإذا حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فحرك النزوع إليها أو النفور منها سمى علميا. والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم فى حقيقته المتشخصة، والعقل العلمى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل.[١١٣]

---

[١١٠] د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق جـ١. ص١٥٥.

[١١١] أرسطوطاليس، فى النفس، ك٣ ف٤ و٢٠ – ٢٥، ص١٠٨

[١١٢] نفس المصدر، ك ٣ ف٤ – ٤٢٩ و١٠ ص١٠٨.

[١١٣] نفس المصدر ك٣ ف٧، ٤٣١ظ إلى نهاية الفصل.

ولما كان العقل بالقوة، فلابد من شئ بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل، فيخرجه إلى الفعل. أجل يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التي تحدث الصور في المادة، وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث أنه يصير جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل المماثل للعلة الفاعلية لأنه يحدثها جميعا، وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة في الظلمة إلى ألوان بالفعل.[114]

معنى هذا أن أرسطو يميز بين نوعين من العقل: عقل منفعل، وعقل فاعل كما دعاه الشراح فهذه (الكلمة) فاعل لم يستخدمها أرسطو ولكنها تعبر جيدا عن فكرة. إن العقل المنفعل نوع من وعاء يأخذ المعقولات من الإحساس والشكل متحدا بها مع بقائه سلبيا فهو لا يستطيع تعقل شئ من دون العقل الفاعل كما ذكرت ذلك سابقا[115]. أما عن طبيعة هذا العقل فهي فعل خاص وهو في تعقل دائم، الأمر الذي يجعله أقرب شئ إلى الفعل الإلهي، وقد أدت أقوال ارسطو الغامضة في العقل إلى إختلاف المفسرين فقد ذهب الإسكندر الأفروديسي في القرن الثالث الميلادي إلى الرأي يميل إلى تأليه هذا العقل فوحد بينه وبين عقل الله محرك السموات الذي هو دائما بالفعل.

أما ثامستيوس في القرن السادس الميلادي فقد تمسك بعبارة أرسطو التي يذكر فيها أن العقل الفعال والعقل المنفعل كلاهما موجود في النفس الإنسانية.

"ينبغي أن نميز بين النفس ذلك التميز الموجود في الطبيعة بين المادة هي وجود بالقوة وبين العلة والفاعل الذي يحدد هذا الوجود ومثل هذا التمييز نجده في الفن والمادة التي تستخدم فيه".

---

(114) نفس المصدر، ك٣ بداية ف٥ – ٤٣٥ و١٠ – ٢٠ ص١١٢.

(115) جان بران، المرجع السابق، ص١١٣ – ١١٤.

وقد ترتب على هذا الإختلاف فى طبيعة العقل الفعال إختلاف آخر فى علاقته بباقى قوى النفس الأخرى ونشأت نتيجة لذلك مشكلة بقيت تنتظر حلا على مدى تاريخ الفلسفة القديمة وفى العصور الأخرى.[116]

يتضح مما سبق أن دراسة أرسطو للنفس والمعرفة بمثابة دراسة مستفيضة أفاض فيها أرسطو بالحديث عن قوى النفس الثلاثة. القوى الغاذية والتى تخص النبات، والحيوان، والإنسان والقوى الحاسة والتى تخص الحيوان والإنسان والقوى العاقلة التى يختص بها الإنسان وحده.

وقدم أرسطو من خلال دراسته لقوى النفس دراسة قوية للمعرفة ووسائلها ودرجاتها كانت بمثابة أفكار جديدة أبدع فيها أرسطو حيث ظل أغلب ما فيها صالحا حتى اليوم لذا فالباحث يعد دراسة أرسطو للنفس والمعرفة بمثابة الجانب التجديدى الذى أضاف فيه أرسطو الكثير للفكر الفلسفى.

---

[116] د. أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٣٣٢.

تعقيــب

يمكن إجمـال أهـم النتـائج التـى إنتهينا إليها مـن هـذا الفصـل فـى النقاط الآتية:

١- غالبا ما تتوج كل عصر عبقرية فذة إذا ما جاءت أضاء نورها كافة الجوانب، ويعتبر أرسطو بحق عبقرى العصر القديم بـلا منازع، وتشهد لـه بذلك كافـة العلـوم التـى تناولها بالبحث والدراسة سواء ما كان منها موجـودا علـى الساحة الفكرية أو ما كان منها قد نشأ وتطور على يديه.

٢- علـى الرغـم مـن أن أفلاطـون فـى محاوراتـه كـان يعـرض لآراء السـابقين بـالنقد والتحليل خاصة السوفسطائيين إلا أن أرسطو يعـد مـن أعظـم مـن أرخـو للسابقين عليه مـن الفلاسفة فـى كثير مـن المشكلات الفلسفية المتعلقة بـالوجود والمعرفة والنفس والأخلاق. فالدارس للفكـر الأرسطى ليجـد أنـه فـى كثير مـن المشـكلات التـى تناولهـا قبـل أن يعـرض رأيـه الخـاص يتنـاول آراء السـابقين عليـه بـالنقد والتحليل فيما يتعلق بكافة جوانب هذه المشكلة أو تلك.

٣- إذا كان أرسطو يعترف بإستفادته الحقيقة مـن السابقين عليه خاصة فـى دراسته للعلـم الطبيعـى والنفس فإن هـذه الإستفادة تكـاد تكـون بسيطة إذا مـا قورنـت بقدرتـه الإبداعيـة علـى التنسيق والتوفيـق بيـن العنـاصر المتناقضـة السـابقة عليـه والخروج من بينها بفكر جديد. فهو فى دراسته للحركة وعللها ولواحقها كان أشبه بمن ذهب ينتقى بين هذه اللبنة وغيرها كلما أتيح لـه ذلـك فـإذا مـا انتهـى راح يبـى بنائـا متكـاملا لا يرى فيـه النـاظر إلا كـل تفـرد وتميز كذلـك الحـال بالنسبة لأرسطو ى جمعه للعلـل التـى كـانت لـدى السابقين عليه وأقوالهم عـن المكـان والزمـان والخـلاء حتـى خرج مـن كـل هـذا بنظريـة متكاملـة فـى الحركـة ظلـت مسيطرة لفترة طويلة من الزمان.

٤- قامت كثير من جوانب الفلسفة الأرسطية على التفرقة التي وضعها أرسطو بين درجات الوجود إلى وجود بالقوة ووجود بالفعل. فهذه التفرقة كانت مبدأ هام في تعريفه للحركة ودراسته للواحقها خاصة اللامتناهي. والحال كذلك بالمثل بالنسبة لتفرقته بين المادة والصورة وجملة القول في هذا أن أرسطو كان صاحب فلسفة ثنائية واضحة مادة وصورة، نفس وجسد. وجود بالقوة ووجود بالفعل. عالم ما تحت القمر عالم ما فوق القمر.

٥- تعتبر دراسة أرسطو للنفس والمعرفة بمثابة الجانب التجديدي الذي شيده أرسطو بإضافة كثير من الآراء الجديدة سواء في تعريفه للنفس أو في دراسته لوسائل المعرفة.

الفصل الخامس

الأصالة والتوفيق لدى مدارس العصر الهللينستى

تمهيد

أولاً: المدرسة الأبيقورية

أ - نظرية المعرفة

وسائل الإحساس (١- الإحساس ٢- التوقع ٣- الإنفعال)

ب- الطبيعة

- الذرات وصفاتها

ثانيًا: المدرسة الرواقية

أ - الطبيعة

ب- نظرية المعرفة

أولاً: وسائل المعرفة (١- الإحساس ٢- العقل ٣- الذاكرة)

ثانيًا: درجاتــها

ثالثًا: معيار اليقين

رابعًا: الأفلاطونية المحدثة

نظرية الصــدور

أ - الواحد

ب- العقل

جـ- النفس

تعقيــب

تمهيـد

عندما يتكلم الباحث عن العصر الهلينستى[1] فإنه يعنى الثقافة الهلينستية التى إنتشرت فى الأقطار الواسعة، والتى تكونت منها إمبراطورية الإسكندر من (فرناقة) غربًا حتى نهر السند شرقًا، ومن المصطلح عليه أن العصر الهلينستى يمتد حتى زمن المسيح تقريبًا وأن الحكم الرومانى أخذ يحل محل الحكم الهلينستى تدريجيًا من بداية التاريخ الميلادى.[2]

ونعلم أن الفكر اليونانى قد بلغ ذروته على يد أرسطو الذى مات عام ٣٢٣ ق. م، وافتقد اليونان إستقلالهم فى موقعة خيروينا عام ٣٣٨ق. م، وجاء الإسكندر الأكبر فقضى على آمالهم فى إسترداد هذا الاستقلال، وأذهل العالم القديم بإنتصاراته الضخمة فى فتوحاته الجبارة، وقرن غزواته بالعمل على إزالة الفروق الجنسية بين الشعوب رغبة فى أن يستخلص منها شعبًا واحدا يدين بإمرته، وكان من وسائله إلى هذا التوحيد مزج الثقافات ففتح الشرق وأخذ فى نشر التراث اليونانى بين ربوعه، وعرف التراث الشرقى طريقة إلى بلاد اليونان، فإختلط النظر العقلى

---

[1] يقصد بالحضارة الهلينستية تلك القرون الثلاثة التى ابتدأت بوفاة الإسكندر عام ٣٢٣ق. م، وانتهت بنهاية حكم كليوباترة فى مصر، وقيام الإمبراطورية الرومانية عام ٣١ ق. م على يد أوغسطينوس وليس هذا التحديد حاسمًا لأن بذور الروح الهلينستية بدأت فى الظهور قبل الإسكندر كما أن الإمبراطور الرومانى أوغسطينوس لا يمثل فى الحقيقة فاصلاً بين عهدين لأن الحضارة الرومانية ظلت إغريقية الفكر غير أن التغير الحضارى والثقافى الذى انبثق عن فتوحات الإسكندر جعلت الفترة التى أعقبته ذات طابع متميز عما قبله.

انظر. و. و. تارن. الحضارة الهلينستية. ترجمة عبد العزيز توفيق جاون. مكتبة الأنجلو. القاهرة. ١٩٦٦، ص٣.

[2] جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ٤. ص٣٢.

اليونـانى بـالتصوف الدينـى الشـرقى، ونشـأ عـن هـذا الامـتزاج مـا سمـى بـالروح الهلينستية.[٣]

ويتفق الباحثون فى تاريخ الفلسفة اليونانية على أن مبـاحث الفلسفة جميعًا قد تراجعت إلى الوراء لتحتل الأخلاق مكان الصدارة. ويفسر الإهتمام بـالبحث الأخلاقى بانهيار الأخلاق. فعندما تنهار الحضارات. وحـين تفقـد التقـاليد والقيـم سيطرتها على الناس، بسبب تفكك الحالة الاجتماعية، وحين يسود القلق بسبب الحروب المتصلة بين ملوك العالم الهلينستى، وحين تطغى القيم المادية على سلوك الأفراد تأتى فلسفة الأخلاق تتصدى لتقدم للفرد طريقه إلى السعادة[٤].

على أن هذا لا يعنى أن الفكر الفلسفى فى العصر الهلينستى قد أغفل تمامًا البحث فى مجالات الفلسفة الأخرى، وإنما تملكه ما يملك النفس فى شيخوختها من حنين إلى الماضى تمثل فى العودة إلى الكلاسيكية. فسلك زينو الرواقى سبيل هيرقليطس فى فكرة اللوجوس والنار المقدسة لروح الكون والإنسان، وسلك أبيقور سبيل ديموقريطس فى القول بالذرات. وكأن معين الأصالة كان قد نضب، وفقد الفلاسفة الإهتمام بالبحث الميتافيزيقى النظرى، ولم تسهم الرواقية فى المجال النظرى من تراث الإنسانية إلا بالقليل، كما لم تسهم الأبيقورية إلا اليسير فى الفلسفة الطبيعية. أما أكاديمية أفلاطون فقد غلب عليها ما لم يكن إطلاقًا أن يتصوره أفلاطون من ميل إلى الشك.[٥]

وكان تأثر الفلسفة بأديان الشرق ومعتقداته من أبرز سماتها فى هذا العصر، فعرفت الزرادشتية ونظريتها فى الخير والشر، وتفرقتها بين المادة والنفس، وعرفت عبادة ميترا إله الشمس فى فارس، ومجده الرومان بخاصة لأنه إله الحرب وعرفت

---

(٣) د. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص٨١.

(4) Eduard. Zeiler, Outlines of the hstory of Greek philosophy, p. 207.

(٥) د. أحمد محمود صبحى، فى فلسفة الحضارة (الحضارة الإغريقية). مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية. ب. ت، ص١٩٦ - ١٩٧.

ديانات الهند وفلسفاتها كذلك عرفت الثقافة اليونانية بلاد الشرق الأوسط واشتد الصراع بينها وبين تراث اليهود والمسيحية.(٦)

كما كان من سمات الفلسفة في هذا العصر أيضا الذاتية الشديدة التي إتصفت بها المدارس الفلسفية في العصر الهلينستي، فلم توجد مدرسة منها مهتمة بحل مشكلة العالم لذاتها، لقد ولت الروح العلمية الخالصة والرغبة في المعرفة لذات المعرفة، لقد راح ذلك الفضول أو تلك الدهشة التي تحدث عنها أرسطو على أنها الروح الملهمة للفلسفة، ولم تعد الروح الدافعة للفلسفة السعي المنزه عن الغرض للوصول إلى الحقيقة، بل مجرد رغبة الفرد في الهرب من شرور الحياة.

وأصبحت الفلسفة لا تهم الناس إلا بقدر ما تؤثر في حياتهم، لقد أصبحت متمركزة حول الإنسان، وقاصرة عليه، وكل شئ يدور حول الذات الفردية ومصيرها وقدرها ورفاهية النفس، ومن ثم أصبحت عملية وأصبحت قبل كل شئ أخلاقية.(٧)

وكان لهذه الذاتية نتائجها التي تلزم عنها وأخصها النظر إلى الموضوع من جانب واحد، والافتقار إلى الأصالة. فمنذ أول رواقي حتى آخر أفلاطوني محدث في هذا العصر، لم تظفر الفلسفة بمبدأ واحد يمكن أن يقال إنه جديد مبتكر، إلا إذا اعتبرنا العناصر التي تلقاها هؤلاء الأفلاطونيون المحدثون من الشرق. ومن هذه النتائج المترتبة على الذاتية الإنتهاء إلى الشك، وإنكار كل معرفة ورفض كل فلسفة، فالذاتية التي دارت حولها فلسفة الرواقية والأبيقورية عاصرها شك حقيقي تمثل عند معاصريهم من البيرونيين.(٨)

ويمكن إجمال خصائص أو سمات هذا العصر في عدة نقاط أساسية:

منها العناية بمذهب أفلاطون أولا وقبل كل شئ، ثم الجمع بينه وبين أرسطو، وضم الآراء المتعارضة بعضها إلى بعض وشرحها والتوفيق بينها والتعليق عليها بما يتفق وكتب الوحي. ومنها أيضا التشبع بالأفكار والآراء والمعتقدات الدينية

---

(٦) د. أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص٣٧٣.

(٧) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٧٧.

(٨) د. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص٨٣ – ٨٥.

وأيضا - Srace, Acritical History of Greek, p. 343.

والوثنية من زرادشتية، وبوذية، ومانوية. ويهودية ونصرانية. وسيكون لكل ذلك أثار بعيدة المدى فى تطور الفكر الفلسفى[9].

ومنها أيضا بدء الإنفصال بين العلم والفلسفة فحتى وقت أرسطو لم يكن هناك حد فاصل بين الفلسفة والعلم، أما فى العصر الهلينستى فإن العلوم المتخصصة بدأت تخرج عن الفلسفة، وأخذت تنتشر فى الإسكندرية، وفى انطاكية وفى برجامون. وكان الإتجاه الغالب نحو الإنفصال المتزايد بين الفلسفة والعلوم المتخصصة المحددة.[10]

واتسمت الفلسفة فى هذه المدن أيضا بالطابع التوفيقى الذى كان من ملامح هذا العصر، ففلسفة الإسكندرية بالمعنى الدقيق لم تكن أصيلة الأصالة بمعنى أنها لم تكن مبتكر لمعان جديدة كل الجدة أو لمذاهب متكاملة وإنها إمتازت بمظاهر أخرى لها طرافتها.

فالإسكندرية كانت مركز إنتشار المعانى الفلسفية وإنتقالها ومركز تحولها أيضا، ثم إن للإسكندرية ميزة أخرى هى ميزة الجمع بين تلك المعانى التى إبتكرها فلاسفة أثينا، ثم ميزة الجمع بين المعانى الفلسفية من ناحية والقيم الدينية من ناحية أخرى، ميزة الجمع بينها والتوفيق والتلفيق.[11]

وأخيرا فقد ظلت أثينا فى هذا العصر المعروف بالعصر الهلينستى مركز الفلسفة وستظل كذلك حتى نهاية الحضارة اليونانية. وعلى حين أن الفلسفة والعلوم قد انفصلا كلا منهما عن الآخر، فإن الدين والفلسفة أخذ فى الإتحاد سويا كما أخذت الفلسفة بالتدريج تخرج من نطاق الدوائر الضيقة للمدارس الفلسفية وبدأت فى كسب تأثيرها على حياة الجمهور تأثيرا لم تشهد له مثيل. وقد كان مما قوى من تأثير الفلسفة على الجمهور أن عددا غير قليل من الفلاسفة الهلينستيين لم يعلموا فلسفتهم وحسب بل وعاشوها كذلك.[12]

---

(9) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص٢١٨.

(10) Edurd. Zeller, op. Cit., p. 208.

(11) د. نجيب بلدى، تمهيد لمدرسة الإسكندرية وفلسفتها. دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٢. ص٩١

(12) Eduard. Zeller. op. Cit., p. 208.

أولا: المدرسة الأبيقورية[١٣]

لكل فيلسوف تاريخه وأحداث حياته الخاصة، التي إذا ما تعرفنا عليها ساعدنا ذلك في فهم فلسفته وتطوراتها. وأبيقور واحد من الفلاسفة الذين تأثروا بظروف حياتهم وأوضاع مجتمعاتهم ..

ويروى أن شغف أبيقور بالفلسفة بدأ منذ كان عمره أربع عشرة سنة، يوم كان يدرس التصورات التي وضعها هزيود عن نشأة الكون، وقوله بتولد كل الأشياء عن العماء، فلما سأل أبيقور معلمه عن أصل العماء نفسه ولم يحصل على جواب يرضي فكره المتعطش إلى الحقيقة سئم مما كان يتلقاه من دروس، ورأى أن عليه أن يعرف حقيقة ما قاله الفلاسفة في مسألة أصل الوجود[١٤] فقصد أثينا عام ٣٢٣ ق. م وفيها ربما يكون تتبع دروس الأكاديمية وربما كان أيضا قد اتبع دروس الليكيوم. وفي عام ٣٢٢ ق. م رحل إلى طيوس وهناك تتلمذ على يد أحد تلاميذ ديموقريطس المعروف "نوزيفانوس" الذي تعلم منه أبيقور المذهب الذري، غير أنه مالبث أن اختلف معه ورحل إلى كولوفون وفيها كرس نفسه للدراسة[١٥].

---

(١٣) مؤسس المدرسة الأبيقورية هو أبيقور (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م) وهو ابن لأحد سكان المستعمرات اليونانية، وكان من أصل أتيكي نسبه إلى المنطقة المحيطة بأثينا وولد في جزيرة ساموس.

- Eduard. Zeller, op. Cit, p. 230 انظر

(14) Rist. J.M., Epicurus an introductiog. Gambridge at the university press, 1972. P.I.

وأيضا – جلال الدين سعيد، أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت سنة ١٩٩١، ص١٧ – ١٨.

(١٥) جان بران، الفلسفة الأبيقورية، تعريب وتعليق جورج أبوكسم. قدم له د. عادل العوا، الأبجدية للنشر. ط١ دمشق سنة ١٩٩٢، ص٣٦.

وفى عام ٣١٠ ق. م أسس أبيقور مدرسة فـى "ميتيلـين" ونقلها من بعد إلى لمباكوس ومن بعد فى عام ٣٠٦ ق. م إلى أثينا لتكون أثينا مركزها الدائم فأقامها فى منزله وحديقته الذين وهبهما فى وصيته للمدرسة وهذا هو تفسير التسمية التى أطلقت على أتباعه وهى فلاسفة الحديقة وقد بحله أتباعه كرئيس للمدرسة تبجيلا عظيم الشأن سواء فى حياته أو بعد مماته.[١٦]

وبلغت مؤلفات أبيقور الثلاثمائة مؤلف ضاع أكثرها ولم يبق منها سوى ثلاث رسائل: الأولى إلى هيرودوت، والثانية إلى بيتوكليس، والثالثة إلى منيكايوس. وقد نشر هذه الرسائل أوستر فى ليبزج عام (١٨٨٧) وترجمها إلى الفرنسية صولوفين.[١٧]

وهذه الرسائل الثلاث حفظها لنا ديوجينيس اللايرسى (القرن الثالث بعد الميلاد) فى كتابه المعروف (حياة مشاهير الفلاسفة) ويقع هذا الكتاب فى عشرة أبواب، العشر منها خصص لأبيقور، ويعد هذا الباب أحد مصادرنا عن هذه المدرسة.[١٨]

أما عن مضمون هذه الرسائل الثلاث، فالرسالة الأولى وهى الموجهة إلى هيرودوت، تعرض المبادئ العامة لتفسير الطبيعة، وتلخص أهم ما ينبغى على المرء معرفته لكى يجد الحل بنفسه كلما اعترض سبيله معضلة أثناء بحثه فى الطبيعة. ويستهل أبيقور حديثه فى هذه الرسالة، مذكرا بمبادئ المعرفة وبمعايير الحقيقة، ثم يشرع فى مرحلة أولى فى بناء قواعد الفيزياء الذرية، منتقلا بعد ذلك إلى بسط نظريته فى الإدراك، ومحللا آليات الإبصار، والسمع والشم. والذوق واللمس، وفى مرحلة ثالثة يرجع فيلسوفنا للحديث عن الذرات وخصائصها، وفى خاتمة الرسالة يدور حديث أبيقور حول شروط الفوز بالسعادة المنشودة.

---

(16) Eduard. Zeller, Op. Cit., p. 230.

(17) Solovine, Lettres d'epicure, parisalan, 1975. P. 75.

وأيضا د. أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٣٨٨ – ٣٨٩ ٧٥

(١٨) جان بران، المرجع السابق، ص٢٠ – ٢٢.

أما الرسالة الثانية فإن أصالتها مشكوك فيها والأرجح أنها من تحرير أحد أتباع أبيقور من الجيل الأول، وفى هذه الرسالة تطبيق لمبادئ الفيزياء الأبيقورية على الآثار العلوية. وأخيرا نجد فى الرسالة إلى منيكايوس تحريضا على التفلسف، من أجل إستعادة صحة النفس بالتخلص من الخوف.(١٩)

هذا عن مؤلفاته التى تضمنت آرائه الفلسفية التى قسمها أبيقور إلى ثلاثة أجزاء رئيسية هى قواعد المعرفة، وتفسيره للطبيعة، وبحث فى الأخلاق، ويمكن أن نستمد آرائه عن هذه الموضوعات من خلال الرسائل الثلاث السابقة.

أ - نظرية المعرفة

قبل الحديث عن وسائل المعرفة لدى الأبيقوريين، ينبغى الإشارة إلى أن أبيقور فى معظم النصوص التى تركها، لم يكن مهتما بالمنطق على نحو ما فعل مع اللغة وعلوم البلاغة، لأنه كان يعتقد أن هذه العلوم لا فائدة منها. وقد ألغى كما يقول شيشرون التعريفات، ولم يعلم شيئا عن التقسيم أو الاستغراق، وعجز عن تفسير الحجج التى تناولها الفلاسفة الذين كان لهم دور واضح فى تطور المنطق، لذلك فهو لم يكن مهتما بمجالات دراسة المنطق، بل ركز اهتمامه على وسائل المعرفة تلك الوسائل التى تخبرنا بما يكون عليه العالم الخارجى.(٢٠)

- وسائل المعرفة

إن الأساس الأول فى نظرية المعرفة عند أبيقور هو الفهم الواضح لوسائل المعرفة، فالسؤال الذى كان قائما لدى الفلاسفة السابقين عن طبيعة العلاقة بين العقل وحقيقة الأشياء، وكانت إجاباتهم عن هذا التساؤل مختلفة، فمنهم من ربط بين العقل وحقيقة الأشياء، ومنهم من ربط بين الحواس وحقيقة الأشياء، وأبيقور من

---

(١٩) جلال الدين سعيد، المرجع السابق، ص٢٢ - ٢٣.

(20) Rist J.M., op. Cit., pp. 14 – 15.

الذين أثاروا هذا التساؤل مرة أخرى كيف نستمد معرفتنا عن العالم؟ أتكون بشهادة الحواس أو بالعقل أو بهما معا؟[٢١]

وانتهى أبيقور إلى نظرية يشرح بها كيفية وصول المعرفة إلى الذهن وتتركز هذه النظرية في البحث في وسائل المعرفة التي يحددها الكتاب المحدثون في الفلسفة الأبيقورية بثلاث وسائل أو معايير هي الإحساس، والتوقع أو الخيال والانفعال أي الشعور باللذة والألم، ويعتبر الإحساس من الوسائل الشائعة لدى السابقين كمعيار للحقيقة، كذلك يعد من الوسائل التي يمكن التأكد من صدقها من عدمه. على أية حال فالفكرة لدى الأبيقوريين تنشأ وتتكون عن الوسائل الثلاث السابقة.[٢٢]

١- الإحساس

يرى أبيقور أن كل ما هو مدرك حسيا فهو صادق وواقعي، لأنه لا يوجد فرق بين قولنا عن شئ ما إنه صادق، وقولنا عن هذا الشئ إنه موجود[٢٣]. فالإحساس إذا هو الأصل في كل معرفة، فعن طريقه تتم المعرفة، والحس لا يخطئ وإنما الذى يحدث هو أنه تأتي إلى الحواس عن الشئ الواحد صورا متعددة، والناس يختلفون في إلتقاطهم لهذه الصور، فهذا يلتقط صورة وذاك يلتقط أخرى وهكذا مع أن الموضوع واحد بإستمرار. ومن هنا ينشأ الإختلاف بين الناس بعضهم وبعض، فالأصل إذا هو الحس دائما وإنما يأتي الاختلاف من الصور الصادرة إلى الحواس عن الموضوعات[٢٤].

والسؤال الذى نطرحه هنا عن الإحساس هل الإحساس ينشأ ذاتيا ومن نفسه أم عن غير ذلك؟ الحقيقة أن الإجابة عن هذا السؤال تذكرنا بالحال عند

---

(21) Cyril Bailey M.A, The Greek Atomists and, at the claren Don, Press ocford, 1928, p. 236.
(22) J.M. Rist, op. Cit., pp. 17 – 18.

(٢٣) جان بران، المرجع السابق، ص٤٨.

(٢٤) د. عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليوناني. ص٥٣

أمبادوقليس وديموقريطس، فقد كانت المعرفة عندهما تماسا بين الحاس والمحسوس عن طريق صدور سيال أو ذرات تنبثق بين العضو الحاس والمحسوس[٢٥].

كذلك الحال عند أبيقور، فالإحساس يتولد عن تماس حضور إثنين هما الحاس والمحسوس سواء تعلق الأمر بالإحساسات اللمسية والذوقية أم بالإحساسات البصرية والشمية والسمعية، وتفسير ذلك أن الأجسام يصدر منها باستمرار ذرات دقيقة للغاية تكون فى شكل قشور رقيقة هى الأشباه وهذه الأشياء، هى المولدة للإحساس عند إلتقائها بالأعضاء الحاسة، ونفهم إنطلاقا من هذا الاعتبار أن الإحساس يتم دائما عن طريق التماس أيا كان الحس المعنى[٢٦].

بناء على ما تقدم يذهب أبيقور فى تفسيره للأبصار أنه يتم حين يصدر من سطح المرئيات هذه الذرات الدقيقة، وهنا يختلف عن ديموقريطس لأن الأخير كان يرى أن السيالات أو الأشعة تصدر من الحواس فيرد الإبصار إلى وجود سيال أو أشعة تصدر من العين، بينما يرى أبيقور غير ذلك، فالأشباح التى تصدر من الأشياء تظل حافظة لشكل الأشياء وألوانها كما فى حالة الإبصار مثلا، وبذلك تنقل الصور الحقيقة عن الأشياء، وهذا الإختلاف رغم إتفاقهما فى أن المعرفة تماس بين الحاس والمحسوس. ويفسر أبيقور السمع بأنه يحدث عندما ينبعث من المتكلم أو من مصدر الصوت سيل من الجزئيات الصغيرة المتحركة التى هى الذرات فى تيار هوائى يؤثر على الأذن وكذلك يذهب فى تفسيره للشم. وعلى العموم يفسر الإحساس دائما بأنه يحدث نتيجة صدور ذرات مادية صغيرة من الأشياء المحسوسة تصل إلينا بطريقة فيها تألف وإنسجام معين وينتج عنها فى النهاية إنفعالا أو إحساس ملائم أو غير ملائم.[٢٧]

---

(٢٥) د. محمد فتحى عبد الله، المعرفة عند فلاسفة اليونان، ص٦١.

(26) Cyril Bailey, M – A, op. Cit., p. 241.

(27) Emile. Brehier, Histoire de a philosophie, Tom I, Paris, 1910, p. 337.

وأيضا د أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٣٩٠.

ويذهب أبيقور إلى أن الإحساس لا يمكن أن يخطئ لأنه يقوم على إدراك مباشر للواقع كما يظهر ويتجلى، فمن أين إذا يتسرب الخطأ إلى معرفتنا إن كان الإحساس لا يخطئ، وكيف نفسر الأخطاء التى تعزى فى العادة إلى الحواس مثل رؤية البرج المربع مستديرا عن بعد، أو رؤية العصا المستقيمة منكسرة فى الماء؟[٢٨]

يذهب أبيقور فى الإجابة عن هذه التساؤلات السابقة إلى أن الخطأ أو الحكم الكاذب يرجع إلى الحكم العقلى الذى يقع على الإحساسات ويضاف إليها[٢٩] لذلك نراه يقول أن حجم الشمس أو القمر وبقية الأفلاك هو على نحو ما يظهر عليه، ولكن يجوز لهذا الحجم أن يكون فى ذاته أعظم أو أقل مما يبدو عليه أو مساويا لما ندركه"[٣٠]. يجب إذ أن نعتقد أن رؤية البرج المربع عن بعد مستديرا هى إحساس صادق بالنسبة إلينا والخطأ يقوم فى إعتقادنا ان البرج مستدير بالفعل[٣١].

وقد وجهت كثير من الإنتقادات لنظرية أبيقور فى الإحساس، إذ كيف يمكن لأبيقور أن يختار الإحساس معيارا للحقيقة بعد أن تبين له أن الأشباح ليست بالضرورة مطابقة لموضوعاتها؟ ويخرج أبيقور من هذا المأذق إلى أن الشئ الهام ليس معرفة المدرك فى حد ذاته بقدر ما هو معرفة هذا الشئ فى علاقته بوجودنا، ومهما اختلفت الإحساسات المتعلقة بنفس الشئ فإن كل إحساس لحظى، والعيش وفقا للطبيعة هو العيش الهادئ الذى يقتصر على الإحساسات الحاضرة التى تربطنا بالمحيط الذى نعيش فيه دون محاولة التطلع على ما تخفيه هذه الإحساسات حاضرا أو مستقبلا.[٣٢]

---

(٢٨) جلال الدين سعيد، المرجع السابق. ص٤٦.

(29) Epicurus, Letters Principal Doctrines and sayings, Translated with introduuotion and rotes. by Russel M. Geer, publishing indianapolis, 1979, letter to herodotus. X. 50. P. 8.

(30) Ibid, Letter to pythocles, x. 91. P. 38.

(٣١) جان بران، المرجع السابق، ص٥٢.

(٣٢) جلال الدين سعيد، المرجع السابق، ص٤٨ - ٤٩.

٢-التوقـع

يعد التوقع ثانى وسائل المعرفة عند أبيقور، ويرى أنه يتكون مما يتكون فـى النفس من صـور جاءتها بها الحـواس مـن قبـل، إذ لـو بقـى المـرء علـى مسـتوى الإحساسات الآتية للظواهر المتبدلة لما استقر على رأى واحد، ولا استطاع التمييز بين الحلم واليقظة، ولا الفصل بين الصـواب والخطأ. غير أن الإحساسـات المتكـررة تسمح بإستخراج صـور حسية عامة أو نماذج حسية مـن سيلان الإنطباعات العابرة الخاطفة، يشار إليها بنفس اللفظ ولها نفسى المعنـى تلك العملية التـى يسـميها أبيقـور بالتوقع[٣٣].

وقد أعطى مؤرخو الفلسفة الأبيقورية تـأويلات عديـدة جـدا لهـذا التوقـع[٣٤]، فشيشرون على سبيل المثال عندما يتكلم عن التوقعات التى موضوعها الكائنات الحية والتى يمتلكها البشر جميعا يصف هذه التوقعات بأنها معارف فطرية وعلـى هـذا تكـون التوقعات أفكارا فطرية[٣٥].

ويبدو أن شيشرون قد أخطأ حينمـا اعتـبر التوقع معنـى سـابقا وفكـرة فطريـة، وحينما عده تمثلا عقليا للأشياء سابقا على التجربة الحسـية. أما الدليـل الـذى يسـوقه شيشرون فهو متعلق بمعرفتنا بالآلهة التى يعتبرها أفكارا سـابقة موجـودة فينا بـالفطرة، بمعنى أن إثبات وجود الآلهة يفسر بكون الطبيعة قد طبعت فـى جميـع العقـول فكـرة الآلهة. بيد أن مثل هذا التأويل الذى يجوز وجود أفكار فى عقل الإنسان سابقة على التجربة يغفل النزعة التجريبية والبعد المادى للفلسفة الأبيقوريـة ومـا أكـده مـن نزعـة حسية[٣٦] فـالتوقع إذا لـيس عمليـة عقليـة صرفـة، لأنـه لا يعـدو أن يكـون فكـرة حسـية

---

(٣٣) نفس المرجع المرجع، ص٥٠.

(34) Cyril Bailey, M.A, Op. Cit., pp. 355.

(٣٥) جان بران، الفلسفة الأبيقورية، ص٥٧.

(٣٦) جلال الدين سعيد، المرجع السابق، ص٥١.

نستذكرها في حالة غياب موضوعها. وبعبارة أخرى إنه تذكر شئ خارجي ظهر لحواسنا، وانطبع فيها مرات عديدة[٣٧].

وحيث أن هذه التوقعات أو التصورات تعود دائما إلى إدراكات حسية سابقة، فإنها صادقة دائما. وعلى هذا فإن التوقع يعد المعيار الثاني للحقيقة إلى جانب الإدراك الحسي بشرط أن تثبته التجربة إذا كان يشير إلى أحداث مستقبلة، أو ألا تناقضه التجربة إذا كان يشير إلى العلل الخافية للظواهر[٣٨].

٣- الانفعال "الشعور باللذة والألم"

تمثل الإنفعالات المعيار الثالث للحقيقة والمصدر الثالث للمعرفة وهي تنحصر في إنفعالين رئيسيين هما: اللذة والألم اللذين يقوداننا في حكمنا على الأشياء وفي التمييز بين ما ينبغي إتباعه وما ينبغي تجنبه، ويعد الشعور باللذة والألم مقياس الجانب العملي من الحياة، فاللذة تعرفنا بالضرورة بعلة للذة وهي اللاذ، والألم يعرفنا بعلة للألم وهي المؤلم[٣٩].

فاللذة والألم هما إذا من جهة أولى إمتداد للإحساس، إذ أنهما يتولدان بمناسبة الإحساس وعنه، كما أنهما من جهة أخرى معيار الحكم وقاعدته التي تسمح بالاختيار بين ما يجب أن نرغب فيه وما يجب تركه[٤٠].

وأخيرا ينبغي الإشارة إلى أن إنفعالات اللذة والألم احتلت بعدا أخلاقيا في فلسفة أبيقور الأخلاقية، حيث يجعل اللذة مبدأ السعادة في الحياة ويقسمها إلى ثلاث فئات: لذات صادرة عن نزعات طبيعية وضرورية كلذة الطعام والشراب، وهذه لذات سهلة وتقوم اللذات الأخرى عليها، وعلى الحكيم أن يرضى هذه اللذات فهي التي تحفظ حياته.

---

(٣٧) جلال الدين سعيد، أبيقور الرسائل والحكم، ص٥١.

(38) Eduard. Zeller, op. Cit., p. 225.

(٣٩) د. محمد فتحي عبد الله، المرجع السابق، ص٦٣.

(٤٠) أميل برهييه، تاريخ الفلسفة، جـ٢ الفلسفة الهلينستية والرومانية. ص٩٨.

أما الفئة الثانية من اللذات فهى لذات صادرة عن نزعات طبيعية، ولكنها ليست ضرورية. وأخيرا نجد الفئة الثالثة من اللذات، وهى صادرة عن نزعات غير طبيعية وغير ضرورية، واللذة ليست فى حقيقة أمرها شيئا غير زوال الألم فى حالة استمتاع بالتوازن، فإذا زال الألم مطلقا حصلت النفس على لذتها العظمى.(٤١)

ب- الطبيــعة

لعل أبيقور قد أدرك وقتئذ أن فتوح الإسكندر كانت تطلق من الشرق على بلاد اليونان مالا يحصى من الطقوس الغامضة الخفية، لذا فقد قرر فى رسالته إلى هيرودوت هذا المبدأ: "ما لم يكن بنا حاجة إلى التخلص من خوف الموت والآلهة لما بحثنا فى الطبيعة". وقد رجع فى هذا إلى الأساس(٤٢) الذى إعتمدت عليه الطبيعة عند لوقيبوس وديموقريطس، لكن فى أية صورة وإلى أية حد إنقاد أبيقور إلى الأخذ بمذهب ديموقريطس وإلى إحياء بعض التصورات الأيونية القديمة وعلى الأخص تصور تعدد الأكوان، وتصور اللامتناهى الذى منه تقتبس مادتها؟(٤٣)

وقبل الطرق إلى الطبيعيات الأبيقورية بأوجهها المختلفة ينبغى معرفة الآراء التى قيلت حول العلاقة بين طبيعيات أبيقور، وطبيعيات ديموقريطس، فالرأى السائد منذ قديم هو أن الطبيعيات عند أبيقور لا تعدو أن تكون نسخا لفيزياء ديموقريطس، فهذا شيشرون يقول: "ليس أبيقور فى دراسته للطبيعة، حيث يظهر كل غروره، إلا إنسانا جاهل حق الجهل، فمعظم ما يقوله يعود إلى ديموقريطس وهو كلما إبتعد عنه أو أراد تصحيحه شوهه وحرفه"(٤٤).

ولقد أكد كارل ماركس فى أطروحته حول التباين الموجود بين فلسفة الطبيعة عند ديموقريطس، وعند أبيقور على هذا الحكم القديم الذى يحد من قيمة

---

(٤١) د محمد على أبو ريان، المرجع السابق، جـ٢ ص٢٧٠ - ٢٧١.

(٤٢) ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد الثانى جـ٢ ص١٦٩.

وأيضا د أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٣٩٢.

(٤٣) اميل برهييه، المرجع السابق، جـ٢ ص١٠٣.

(٤٤) جلال الدين سعيد، المرجع السابق، ص٦٢.

الطبيعة لدى أبيقور، ولا يرى فيها إلا صورة مشوهة للطبيعة عند لوقيبوس وديموقريطس.(45)

ويذهب بياربويانسي إلى أن نظرية أبيقور في الطبيعة قامت على أساس نظرية ديموقريطس، ولكنه لم يقتبسها كما هي فبين ديموقريطس وأبيقور كان أرسطو الذي وجه إنتقادات عديدة للنظرية الذرية عند ديموقريطس لذلك فأبيقور قد عدل بعض الشئ في هذه النظرية بناء على إنتقادات أرسطو لها(46). ويذهب زيلر إلى أن هذا المذهب الذرى الذى قال به أبيقور إنما أخذ به عن ديموقريطس، لأنه يناسب هدفه في البحث، وهو التحرر من الخوف وذلك عن طريق تفسير الطبيعة تفسيرا آليا خالصا(47).

على أية حال بالرغم من إختلاف الآراء السابقة حول أصالة أبيقور من عدمها فإننا سنحاول هنا تحديد ما أقتبسه أبيقور من ديموقريطس وما أتى به من جديد ينسب إليه حتى يكون الحكم عليه حكما سليما.

الذرات وصفاتها

إنطلق أبيقور من نفس المبدأ الذى قال به السابقون من فلاسفة اليونان أنه لا يوجد شئ من العدم ولا ينتهى شئ إلى العدم، فالمادة عنده باقية(48)، وتتكون من ذرات منفصلة لا تحصى عددا وهى مركبة ولكنها لا تقبل الإنقسام، وعلى الرغم من أن الإختلاف بين أشكالها محدود على عكس ما ذهب إليه ديموقريطس إلا أنها مع هذا لا يمكن حصر هذه الأشكال. وهذه الذرات قديمة وباقية لا تندثر وهى أيضا

(45) K. Marx, Difference de la philosophie de la nature chez democrite et chez Epicure in oeuvres philosohiques, trad. J. Molitor, Paris, ed. Acostes, tome I. P.5.

وأيضا. بياربويانسي، أبيقور، تعريب د. بشارة صارحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط١. بيروت سنة ١٩٨٠، ص٢٥ - ٢٦.

(46) J.M. Rist, Op. Cit., p. 41.

(47) Eduard, Zeller, op. Cit., p. 235.

(48) Cyrul Bailey. M.A, Op. Cit., p275.

د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، جـ٣ ص٢٦٣.

ـوجودة متفرقـة فـى كـل مكـان فهى ليست بـالضرورة مجتمعـة، والـذرات فـى فـراغ بحيـث يمكـن لهـا أن تتحـرك من مكان إلى مكــان وأن تتصـادم، وإذا مـات إنسـان انفصلت الذرات التى تتألف منها نفسه وتوزعت كما تتفرق الذرات التـى يتألف منها بدنه، والآلهة أنفسها عند أبيقور تتألف من ذرات، وذرات النفس دقيقة جدا ومجتمعة في حين أن ذرات الجسم لطيفة موزعة فى البدن كله. فالكائنات الروحانية "كالآلهـة والنفوس والعقول" لا تختلف عن الكائنات المادية إلا فـى دقـة الـذرات التـى تتألف منها[49]. إذا فأبيقور يتابع ديموقريطـس فـى القـول بـأن الـذرات والخـلاء همـا أسـاس الأشياء، وأن الأشياء تتكون إما من تجمعات من الذرات وإما من كيانـات مركبـة منها يكون بين بعضها وبعض فراغات كبيرة أو صغـيرة[50] كذلـك تـابع أبيقـور ديموقريطـس بالقول بتباين حجم الذرات وبتباين شكلها إلا أن الأول يـرى أن هـذا التبـاين متنـاه أو محدود فى حين يرى الثانى أنه لا متناه أولا محدود.[51]

ويضرب أبيقور مثال على صحة رأيه فى أن حجـم الـذرات وشـكلها متنـاه إذ لو كان العكس صحيحا فأننا سوف نضطر إلى قبول إمكانية وجود ذرات ضخمة كبيرة كـبر العـالم، ويبـدو هـذا ضعيفـا ويدعـو موقـف خصومـه الذيـن كـانوا يلومونــه لجهلـه بالعلوم الرياضية[52].

وبالإضافـة إلى شـكل الـذرات وحجمها يقـول أبيقـور بثقلهـا، ولقـد إختلفـت الآراء حول هذه الصفة ونسبتها إلى أبيقـور علـى أسـاس أن ديموقريطـس قـد أضافهـا قبله كصفة أساسية للذرات، وذهب بعض المؤرخين إلى أن أرسطو أضاف الثقـل إلى ذرة ديموقريطـس، لتفسـير الحركـة ويـرى برنـت أن أرسـطو يقــول بوضــوح: "أن

---

(49) جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ٣. ص٣٦٧.

(50) Zeller, Op. Cit., p. 235.

(51) جلال الدين سعيد، المرجع السابق، ص٦٥ – ٦٦.

(52) ياربويانسيى، المرجع السابق، ص٢٩.

ديموقريطس ذهب إلى أن الذرات أثقل بالنسبة لسرعتها .." [53] وتقول فريمان: "أن أرسطو ذهب إلى أن ديموقريطس وصف الذرات بالثقل وهذ عله حركتها .. .." [54]

والحقيقة أن هذا غير صحيح لأن ما ذكره ارسطو بخصوص هذه الصفة، أعنى الثقل كصفة للذرات عند ديموقريطس، فما ذكره أرسطو لا يفيد ذلك، بل على العكس يدل على أن ديموقريطس نفى الثقل عن الذرات فانتقده أرسطو من أجل ذلك.

وجاء سياق الكلام فى كتاب الكون والفساد أن أصحاب الذرة نفوا عنها الكيفيات كالصلابة والبرودة مثلا. ولكن ديموقريطس يقع فى التناقض حيث يستثنى "الحار" الذى يضيفه إلى الذرات الكروية الشكل، إذ لو كان الأمر كذلك لوجب أن يضيف الكيف المضاد، وهو البارد إلى ذرة من شكل آخر. [55]

وهنا يقول أرسطو: "فإذا كان الحار والبارد من الصفات التى تضاف إلى الذرات فمن التناقض كذلك ألا يكون لها صفات الثقل والخفة والصلابة والليونة وأيضا فإن ديموقريطس يقول: كلما كانت الذرة أكبر كانت أثقل" [56].

وتدل مناقشة أرسطو على محاولة فهم الحركة إذا لم يكن للذرة ثقل، ويتبين من كلامه أن ديموقريطس لم يقل بالثقل، ولكنه وصفها فقط إنها ذات حجم وشكل وتتحرك من تلقاء نفسها ويحدث من حركتها أن تتصادم.

يتضح إذا مما سبق أن فكرة الثقل هى فكرة خاصة بأبيقور ومن إسهاماته الواضحة فى تقدم المذهب الذرى، فثقل الذرة هو مصدر حركة سقوطها إلى أسفل، ومع أن ثقل الذرات يتغير تبعا لمقدارها وشكلها فهذه التغيرات لا تتسبب فى

(53) J. Burent, Early Greek philosophy, p. 342.
(54) K. Freeman, The pre – socratic philosophy, p. 301.
(55) د. أحمد فؤاد الأهوانى. فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط. ص٢١٩ - ٢٢٠
(56) أرسطو، الكون والفساد. ص١٨٢

أى فرق فى سرعة سقوطها فكل الذرات تسقط فى الخلاء من أعلى إلى أسفل بسرعة واحدة(٥٧).

وهنا يتبادر إلى الذهن هذا السؤال، وهو كيف يمكن إذا فى هذا الكون اللامحدود مبدئيا فى كل الإتجاهات تحديد الأعلى والأسفل؟ والإجابة على هذا السؤال من الصعوبة إيجادها فيما بقى من مؤلفات أبيقور، لأنه كان يكتفى بما ندركه دون أن يلتزم بشروح أخرى، فالحركة من أعلى إلى أسفل كانت تحصل فى الفراغ دون أن تلاقى أى إعتراض ولذا كانت بالغة السرعة وكانت هذه السرعة هى ذاتها أيضا لكل الذرات دون إرتباط بشكلها أو بوزنها(٥٨).

كذلك فإن أبيقور يلاحظ فى هذا الصدد أن التمييز بين الأعلى والأسفل تمييز مشروع. لا شك أنه ليس فى العالم غير المتناهى أعلى وأسفل مطلقان، بمعنى أنه ليس هناك مكان هو أعلى الأمكنة كلها بيد أن التمييز بين الأعلى والأسفل هو تمييز مطلق، إذ أن الأعلى لا يبدو لنا مطلقا وكأنه قائم فى الاتجاه الذى يرتفع فوق رؤوسنا إذا ما إمتد هذا الإتجاه إلى مالا نهاية وعلى هذا النحو بالإمكان التمييز بين الحركة إلى أسفل والحركة إلى أعلى وهذا يعنى أنه من المؤكد أن الذرات تتحرك بحكم ثقلها نحو أسفل العالم.

يبدو أن سقوط الذرات ليس الحركة الوحيدة التى تتميز بها فهناك عدا الحركة التى يحدثها ثقل الذرات، حركه يحدثها التصادم فالذرات تتلاقى فيما بينها وتقفز بعد إصطدامها بسبب صلابتها المطلقة. إن هذا التلاقى الذى تتلاقى به الذرات هو الذى يحدث امتزاجاتها المختلفة ويؤدى إلى نشوء الأشياء(٥٩).

بيد أن هناك صعوبة تبدو هنا وهى كيف يمكن أن تتلاقى الذرات المتصفة كلها أصلا بالحركة ذاتها. أعنى الحركة نحو الأسفل؟ ويجيب أبيقور على هذا السؤال

---

(57) Diogene. Laerce: Vie, doctrines et sentences desphilosophes V. 10. 45.

(٥٨) بيار بويانسيى. المرجع السابق. ص٣٠.

(٥٩) شارل فرنر. الفلسفة اليونانية. ص١٩٩ - ٢٠٠.

أن الذرات أثناء سقوطها تنحرف عن الإتجاه العمودى بدرجات متناهية الصغر إنحرافا تلقائيا وبدون أية علة خارجة عنها. وينتج عن ذلك اصطدامها بعضها ببعض وتشكيلها ثم ارتدادها وتغيير إتجاهها من أسفل إلى أعلى[60]. ولولا هذا الإنحراف لسقطت الذرات جميعا سقوط قطرات المطر من أعلى إلىٰ اسفل عبر أعماق الخلاء، لولاه ما كان يمكن أن يتولد أى إلتقاء بين الذرات أو أن يحدث أى تصادم بينها، لولاه ما خلقت الطبيعة شيئا قط[61].

وبالرغم من أن نظرية الإنحراف قد جلبت إلى المدرسة من قبل حصومها خاصة من شيشرون أقصى سخرية إذ بدت وكأنها تلجأ إلى حل يائس فى لحظة لا محددة وبدون سبب يمكن لكل ذرة أن تنحرف ولو قليلا عن خط إنحدارها وهكذا تصطدم بذرات أخرى[62] فالإنسان يتمتع بقدرة إرادية على مجابهة الأشياء وعلى التحرر منها.

وهذا ما يسمح فى مجال الأخلاق بالدفاع عن حرية الإرادة وإخراجها من مجال الجبرية الالية الطبيعية بحيث يمكن ألا تقع الأفعال الإرادية نتيجة لعلل سابقة عليها الأمر الذى سيكون من شأنه القضاء على الحرية.

وعلى الرغم من وجود هذا الإختلاف بين أبيقور وديموقريطس حول مشكلة العلية والجبرية فى مجال الطبيعة والأخلاق، إلا أنهما يتفقا معا فى التسليم بفكرة قدم العالم وأبديته فلا مجال لديهما للقول بفكرة الخلق أو الإحداث فى الزمان. ويرجع هذا الموقف إلى إعتقاد كل من ديموقريطس وأبيقور بأن العالم ليس من صنع الآلهة بل هو موجود منذ الأزل بدون أن تتدخل الآلهة فى إيجاده وحركته. وعلى أية حال فإنه يبدو أن سيطرة النزعة الأخلاقية على التفسير الطبيعى

---

(60) Zeller op. Cit.. p. 232.

(61) جان بران. المرجع السابق، ص٧٢

(62) بياربويانسى، المرجع السابق، ص٣٠

عند أبيقور كانت سببا فى اختلاف موقفه عن موقف ديموقريطس فى نظرته إلى طبيعة العالم وجبريته الآلية.[٦٤]

على أن نظرية الإنحراف اختلف حولها المؤرخون هل هى من وضع أبيقور، أم أنها إضافة قام بها بعض تلاميذه؟ والمؤكد أنه لا يوجد أثر لهذه النظرية فى أى من الشذرات التى وصلتنا عن أبيقور كما أن ديوجينيس اللايرسى لا يذكر عنها شيئا.[٦٥]

ثانيا: المدرسة الرواقية[٦٦]

ليس المذهب الرواقى من صنع رجل واحد، وإنما هو جملة نظرات متعددة الينابيع، وتطور على مر الزمان، واصطبغ الكثير من أجزائه بألوان مختلفة. وقد إصطلح على تقسيم المذهب الرواقى إلى ثلاثة عصور كبرى: الرواقية القديمة ومدتها من سنة ٣٢٢ إلى سنة ٢٠٤ ق. م، والرواقية الوسطى ومدتها القرنان الثانى والأول قبل الميلاد، وظلت قائمة حتى الوقت الذى أغلقت فيه المدارس اليونانية عام ٥٢٩ بعد الميلاد[٦٧].

وتنتسب الرواقية القديمة إلى زينو مؤسس المدرسة، وقد تعلم الفلسفة على أقراطس الكلبى واستلبون الميغارى، وبدأ زينو الفلسفة فى سن الثلاثين[٦٨] وراح يعلم فلسفته فى أثينا فى رواق سمى بالرواق ذى الرسوم، لأنه كان قد زين بالرسوم

---

(٦٤) د. محمد على أبو ريان. المرجع السابق. جـ٢ ص٢٦٤.

(٦٥) جان بران. المرجع السابق. ص٧٠.

(٦٦) مؤسس هذه المدرسة هو زينو من كيتيوم بقبرص، وكانت مدينة يونانية تعيش فيها عناصر فينيقية، وكان ميلاده عام ٣٣٤/ ٣٣٣ ق. م.

انظر - Zeller, Op. Cit., p. 209.

(٦٧) د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية ط٢، القاهرة سنة ١٩٥٩، ص٣٣ - ٣٤.

(٦٨) د. أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٤٠٠.

حوالى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد بريشة بو ليجنوتوس "مخترع فن الرسم" من أهل تاسوس. وكان الشعراء قد إعتادوا أن يتخذوا من ذلك الرواق ملتقى لهم وكان إتخاذ زينو له مكانا يعلم فيه فلسفته سببا فى أن سميت مدرسته "بالرواق" وفى أن سمى أصحابه بالرواقيين[69].

ومن العسير أحيانا أن يميز الإنسان فى الفلسفة الرواقية بين ما قاله زينو. وبين ما أضيف بعد ذلك على يد كليانتس وغيره من خلفائه فى رئاسة المدرسة. والذى يظهر أن زينو شرح أصول الآراء وأمهاتها وأنه من غير شك مؤسس هذه الفلسفة[70].

وكانت لزينو مؤلفات كثيرة فقدت كلها ولم يبقى منها سوى عناوينها منها ما يذكره ديوجينيس اللايرسى "فى الحياة وفقا للطبيعة" "فى الإنفعالات" "فى الواجب" "فى القانون" "فى التربية اليونانية" "وفى الكون".

وقد كرم الأثينيون زينو تكريما عظيما، حتى أنهم سلموه مفاتيح جدران المدينة، ووهبوه تاجا من الذهب وصنعوا له تمثالا من النحاس. كذلك فإن مواطنيه أقاموا هم أيضا تمثالا له رائين أنهم يزينون مدينتهم بتمثال رجل مثله، وقد نافسهم مواطنو صيدا أيضا فى هذا المجال[71].

وسوف نقتصر فى هذه الدراسة على الرواقية القديمة التى وضع قواعدها زينو، ونتناول آرائه فى الوجود والمعرفة لبيان قضية التوفيق والأصالة فى هذين المبحثين.

أ - الطبيعة:

إمتاز الرواقيون بأن مذهبهم فى الطبيعيات مذهب مادى صرف، ومع ذلك فإن مادية الرواقيين تشبه كل الشبه مثالية أفلاطون. أو أن الرواقيين قد استعاروا جميع خواص المثالية الأفلاطونية وعزوها إلى ماديتهم فكما أن الإنسان عند

---

(69) جورج سارتون، تاريخ العلم، جـ٣ ص٣٨٦

(70) نفس المرجع، ص٣٨٦

(71) Diognelarce, Op. Cit., r11 – 4 – 6.

أفلاطون لا يكون خيرا ولا جميلا إلا بمساهمته فى مثالى الخير والجمال كذلك لا يكون الإنسان عند هذه المدرسة خيرا ولا جميلا إلا بمساهمته فى مادتى الخير والجمال[٧٢].

ويبدو هذا أمرا طبيعيا إذا علمنا أن الرواقيين قد بدأوا القول مع أفلاطون بأن الموجود الحقيقى هو الذى يؤثر ويتأثر، ورأوا أن الشئ الذى يقبل التأثر والتأثير هو وحده الجسمانى، فقالوا: إن الوجود الحقيقى هو الوجود الجسمانى فحسب. فإبتداء من الله حتى الصفات الموغلة فى التجريد، كل هذه الأشياء هى الأخرى مادية، وتفسر على نحو مادى خالص.

وأساس هذه المادية الرواقية مبدأ أفلاطونى صرف. فأفلاطون يذكر فى محاورة "السوفسطائى" أن الموجود الحقيقى هو الذى يفعل أو هو ماله قدرة على الفعل؛ إلا أنه جعل الصور العارية عن كل مادة قادرة أيضا على إحداث الفعل. إلا أن الرواقيين، وقد ابتدأوا من هذا الأساس إختلفوا مع أفلاطون فى النتائج التى استخلصوها من هذا الأساس[٧٣] فانتهوا إلى مبدأين: المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل هو المادة إذا أخذت على أنها ماهية خالية من كل صفة. والمبدأ الفاعل والإلهى هو العقل الذى يوجد فى المادة ويحدث الأشياء جميعا بإعطائها صورها[٧٤] ولا يكون الشئ فى نظر الرواقيين حقيقا، إلا إذا كان له قوة فاعلة أو قوة منفعلة، وقدرة على التحريك أو قابلية للتحرك[٧٥].

وعلى الرغم من قولهم بالمادة، إلا أنهم ميزوا بين المادة، والقوى التى تعمل فيها، فالمادة وحدها تكون بدون صفات، أما الصفات والأشياء المشتقة من

---

(٧٢) د. عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص٢٣.

(٧٣) د. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقية، جـ٢ "أرسطو المدارس المتأخرة" مطبعة البيت الأخضر ط١ القاهرة سنة ١٩٣٨ ص١٥٨.

(74) Diogne Laerce, vie doctrines et sentences des philosophes, VII, 134 – 139.

(٧٥) د. عثمان أمين المرجع السابق. ص١١٨.

الفوة المعقولة المسماه "باللوحوس" فهى التى نعد حلال المادة وبمننى السكان بنوعين من الحركة حركة تكائف تتجه الى الداخل وحركة تحلحل نحه الى الخارج.

وتصدر الحركات كلها عن قوة أصيلة واحدة تكشف عن وحدة العالم وإرتباط أجزائه وتوافقها. وهده القو الأصيلة حسمية أيضا. وهى نفس حار أو هى النار لأن حرارتها تحيي وتحرك الأشياء(٧٦).

ولما كانت الموجودات عندهم محسوسة، كان طبيعيا أن نراهم يقولون بوحدة الوجود حيث لا خ ء إلا خارج العالم، أما فى داخله فلا، لأن الذرات تسود العالم كله. ولهذا فالله موجود فى العالم. وليس شيئا سوى هذه الأجسام ذاتها، فالأشياء الإلهية عندهم هى الطبيعة كلها. لذلك يمكن القول إن العلم الإلهى والعلم الطبيعى وجهان لحقيقة واحدة، أقصد حقيقة المادة. وإذا كان الله فاعلا فى العالم فليس من جهة أنه مفارق للمادة، بل من جهة أنه ذاته مادة كل علة عندهم جسم من الأجسام وكل حقيقة هى جسمانية ولا وجود إلا للجسم ومالا جسم له فلا وجود له. وعلى ذلك فإن النفس البشرية أو إن شئت النفس الكلية جسم من الأجسام وهى فاعلة فيها، ويظهر أن النفس جسم لطيف لكى تستطيع الدخول فى الأجسام(٧٧) غير أن فكرة الرواقية عن الله كانت تتضمن سمات جديدة لم تكن موجودة عند السابقين عليهم، فإله الرواقية مختلف كل الاختلاف عن إله أرسطو الصورة المحضة المفارقة للعالم. ذلك الإله السعيد الذى يجهل ما تموج به الإنسانية والعالم. ولا يؤثر عليها إلا بجاذبيته وجماله وليس له عناية ولا تدبير، وكذلك كانت الآلهة الشعبية عند اليونان لها حياتها المستقلة عن حياة البشر(٧٨).

---

(76) Zeller, op. Cit., pp. 215. 16.

وأيضا د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، جـ٢ ص٢٨٤ - ٢٨٥

(٧٧) د. فيصل بدير عون، المرجع السابق، ص١٠٠ - ١٠١.

(٧٨) د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص٤١٤

ولكى يخلق الله العلم من وجهة نظر الرواقيين حول جزء من البخار النار الذى تتكون منه ذاته إلى هواء، ثم إلى ماء يكون الله حالا فيه كقوة تكوينية مصورة، ثم يدفع بجزء من الماء ليتحول إلى أرض وجزء آخر يبقى كما هو على حالة المائية ويتحول جزء من الماء إلى هواء ثم يتخلخل هذا الهواء فيصبح نارا، وبذلك يكتمل دور من أدوار الوجود وعندما ينقضى هذا الدور الذى يمر به العالم، سيتحول العالم بفعل الاحتراق العام إلى كتلة ضخمة من البخار النارى، وتعود هذه الكتلة فتضاف إلى ذات ذيوس لكى يعود فيصدرها فى دور جديد بادئا الخلق فى صورة ثانية وهكذا تتعدد أدوار الخلق، وعلى هذا فتاريخ العالم هو سلسلة متعاقبة من خلق وتدبير.(79)

مجمل القول فى طبيعيات الرواقيين أن نظراتهم عن الكون بسيطة يسهل تصورها: فالعالم مؤلف من أجسام مادية قد أودع فيها حياة وقوة: فإذا حاز الجسم صفة من الصفات، فذلك راجع إلى ما كمن فيه من مواد دقيقة كالغاز أو البخار والأجسام تستطيع أن تتداخل بعضها فى بعض والعالم لا خلاء فيه وهو محوط بفضاء لا نهاية له، واللاجسميات لا فعل لها ولا أثر إنما الفعل للأجسام. فالطبيعيات الرواقية "ديناميكية" كطبيعيات أرسطو، ولكن مع فارق هو أن أرسطو يرى أن العلة الصحيحة لنشوء الأشياء هى الغاية التى يحققها ذلك النشوء، وهى الغاية اللامتحركة اللامادية هى شئ لم يوجد بعد، ولكنه سيكون بعد الحركة. أما الرواقيون فلا يرون إلا العلل الفاعلة التى تحدث معلولا، والعلة المادية فيها ما يلزم لإحداث المعلول. وإذا كان أرسطو قد قال بما للغاية اللامتحركة وللصور من أثر فى نشوء الأشياء فذلك لأنه كان يعتقد أن المادة يمكن أن تنتقل فى مختلف الجهات. لكن الرواقيين يرون أن المادة لا تحدث شيئا آخر غير نفسها وأنها لا تتحرك فى جهات كثيرة، بل كل جسم حاصر فى كل مكان فى الكون.(80)

---

(79) Zeller. Op. Cit., pp. 216 – 17.

(80) د. عثمان أمين المرجع السابق، ص١٧٥.

ويبدو أن الرواقيين أخذوا في نظرياتهم في الطبيعة عن أرسطو أكثر مما أخذوا عن هيرقليطس، وهذا ما كان متوقعا بالنظر إلى حالة العلم الطبيعي في عصرهم. وبصرف النظر عن انحرافات ضئيلة الأهمية فإنهم اتبعوا أرسطو في نظرية العناصر الأربعة، وحيثما وجدوا أنه من الممكن ألا يفترضوا وجود "الأثير" كعنصر خامس، فأنهم قاموا بالتمييز بين النار الأثيرية والنار الأرضية حيث الأولى تتحرك دائريا والثانية في خط مستقيم وقد أكد الرواقيون كثيرا على أن كل الجواهر العنصرية تتحول باستمرار من واحد إلى آخر وعلى أن كل الأشياء في حالة تغير دائم لا ينقطع، وأن هذا هو ما يقوم عليه ترابط العالم. ولهذا فإنهم لم يرغبوا لا في إنكار حالات الثبات في بعض الأشياء ولا في الحد من ميدان التغير الدائم وقصره على عالم ما تحت فلك القمر، كما كان الحال مع أرسطو.(٨١)

كما أن ثنائية الفاعل والمنفعل هي يقينيا مستعارة من فلسفة أرسطو، ولكنها مفسره عند الرواقيين على وجه مخالف لما نجدها عليه عند أرسطو، فالفاعل والمنفعل عند أرسطوهما موجودان متمايزان بالفردية والفعل الذي ينتقل من موجود إلى آخر مثلا هو فعل من أفعال النقله، ولكن على العكس عند الرواقيين فالفاعل والمنفعل مبدآن لا ينفصلان في تكوين كل موجود وبهذا كانت تلك الثنائية عند الرواقيين مطابقة للثنائية الأرسطية بين الصورة والهيولي ولكن مع الفارق وهو أن الصورة عند أرسطو يقول في الحقيقة بثلاثة مبادئ لا باثنين.

أما الرواقيون فعندهم أن الفاعل الذي هو صورة في الوقت نفسه مبدأ مصور وقوة فاعلة مؤثرة تمسك الأجزاء(٨٢).

أما بالنسبة لما أخذوه عن هيرقليطس فيبدو أن فكره الطبيعة عندهم إقتربت إلى حد كبير من فكرة الطبيعة عند هيرقليطس. فإذا كانوا يتولون بالنار مبدءا للوجود فقد سبقهم إلى ذلك، وإذا كانوا يقولون بالحركة المستمرة فإنه سبقهم

81- Zeller, op. Cit., pp. 217 – 18.

(٨٢) د. عثمان أمين المرجع السابق، ص١١٩.

إلى هذا أيضا[٨٣] كذلك أخذ الرواقيون بفكرة الإحتراق الكونى، ثم عودة الدورة الكونية من جديد وهى فكرة العود الأبدى التى قال بها أمبادوقليس.[٨٤]

ب- نظرية المعرفــة

كان الرواقيون فلاسفة تجريبيين، وذلك على خلاف أفلاطون وأرسطو يفترضون أن الجزئيات هى الحقائق الأساسية التى تقوم عليها المعرفة، والمعرفة لابد أن تبدأ من الإدراك الحسى أى من إدراك هذه الجزئيات وهم يذهبون إلى أن العقل عند الميلاد يكون كالصفحة العارية النقية خالى من أى معرفة وعارى من أى أثر.[٨٥]

فكيف يتم له إكتساب المعرفة الخارجية؟ وكيف تتكون التصورات أو الإنطباعات الآتية من الموضوعات الخارجية؟ أجاب الرواقيون على هذين السؤالين بالبحث فى وسائل المعرفة ودرجاتها، ومعيار صدقها، وسوف يعرض الباحث هنا لكل مبحث من هذه المباحث الثلاثة.

أولا: وسائل المعرفة

تنحصر وسائل المعرفة لدى الرواقيين فى ثلاث وسائل

١-الإحسـاس

يميز الرواقيون أولا بين الصور الحسية وبين الإدراك الحسى، ويقولون إن الصور الحسية صادرة مباشرة عن المحسوسات، والمحسوسات هى الأصل فى كل معرفة، ويفسرون الإحساس تفسيرا ماديا بأن يقولوا إن الإحساس هو إنطباع أثر المحسوس فى النفس، وفكرة الإنطباع هذه أخذت بمعناها المادى الصرف، حتى

---

(٨٣) د. فيصل بدير عون، المرجع السابق، ص١٠٣.

(٨٤) د. أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٤٠٠.

(85) Zeller, Op. Cit., p. 212.

وأيضـــا د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، جــ٢ – ص٢٧٩.

أن كليانتس أحد الرواقيين قد شبه هذا الإنطباع بأنه كإنطباع نقش الخاتم على الشمع تماما.

إلا أن هذا التفسير بدأ غير مقنع بالنسبة لكريسيفوس لأنه مادى إلى حد بعيد، ولهذا حاول أن يعدل من هذه النظرية فقال إن الإحساس عبارة عن تغير يحدث فى النفس تحت تأثير موضوعات خارجية وإلى هذا الأساس أو الصور الحسية تتراجع كل معرفة فهى الأساس.(٨٦)

٢-العقل

على أساس النزعة الحسية فى المعرفة يتصور الرواقيون العقل كالصفحة البيضاء تأتيه الإنطباعات الحسية من الخارج فتنقش فيه كالخاتم على الشمع فتحدث فيه التصورات والتمثلات(٨٧) وهذا الموقف يشبه موقف الفلسفة المدرسية وجون لوك الإنجليزى حيث يطلقون على هذه الصفحة البيضاء عبارة "Tabularasa"، وهذا العقل النقى من أى أثر أو إنطباع تتكون فيه التصورات شيئا فشيئا مما نستقبله من صور خارجية صادرة مباشرة عن المحسوسات(٨٨).

وإذا كان فكر الإنسان قادرا على التجريد والإضافة والتأليف والنقل والمضاهاة، فهو لا يستطيع الخروج من مقدمات الإحساس. فكأن الحواس هى وسيلة المعرفة، ووظيفة العقل هى ربط الأفكار والمعانى ربطا يتألف منه نظام يسمى بالعلم. لكن الحواس ليست إلا خادمة، والعقل يسيطر عليها سيطرة الملك على رعيته، فيرتب رسائلها ويوجهها إلى غايتها. فالعقل عند الرواقيين هو على حد تعبير شيشرون تلك القوة التى يرى بها الإنسان النتائج، والأسباب. ويفهم سيرها، ويقارن بين المتشابهات، ويربط المستقبل بالحاضر. إذا فمهمة العقل هى إدراك حدوث

---

(٨٦) د. عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص١٧.

أيضا د. محمد فتحى عبد الله، المعرفة عند فلاسفة اليونان، ص٦٥ - ٦٦.

(٨٧) د. أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٤٠٨.

(88) Zeller, Op. Cit., p. 212.

الأشياء في العالم والإحاطة بما بينها من روابط. وبعبارة أخرى هي فهم تلك الوحدة المعقدة التي يعبر عنها بالنظام (لوغوس)[٨٩].

٣- الذاكرة

يرى الرواقيون أن الذاكرة هي المسئولة عن التصورات الكلية "General concepts"، وذلك باستنتاجها من معطيات الإدراك الحسي، وحيث أن هذه المفهومات الكلية مستقاة من الطبيعة ومن الخبرات المعروفة معرفة كلية بشكل مباشر فأنها تكون ما يسمى "التصورات العامة" "Common" التي نفترضها ويقوم عليها كل بحث علمي، وقد أسماها الرواقيون "Prolepses" وهو تعبير اقتبسوه من أبيقور وربما كان كريسيبوس أول من استخدمه منهم ويعني "الفكرة الأولية" "Preotion".[٩٠]

فبالرغم من أن الرواقيين لم يقبلوا المثل الأفلاطونية وأنكروا أن للصور المفارقة وجودا مستقلا في الخارج، وقالوا إنها لا وجود لها إلا في أذهاننا إلا أنهم قالوا مع ذلك أن من هذه التصورات الكلية أو المفهومات العامة ما هو سابق على تجاربنا وما يمكن أن يؤلف بواسطته جميع المعاني الأخرى، وهذه المعاني تتميز بأنها سابقة لجميع ما عداها، وأنها تكون لنا منذ الصغر، وإنها تكون بالفطرة، لا بالإكتساب، وهذا ما يقصدونه بالفكرة الأولية[٩١].

ثانيا - درجاتها

يرى الرواقيون أن أولى درجات المعرفة هي الأثر الحسي المباشر أو الصورة الحسية، وتعرض هذه الصور على العقل وقد يقبلها أو يرفضها كقولنا: هذا أو ذاك أسود وهذه مرحلة التصديق وهو ثاني درجات المعرفة، فإذا قبل العقل هذه الصورة وكان على صواب في هذا القبول فهذا هو الفهم الصادق وهو الدرجة الثالثة

---

(٨٩) د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص٩٠ - ٩١.

(90) Zeller, op. Cit., p. 213.

(91) E – Brephier, chrysippe et lancines stoidis, e, paris, P.U.F., 1951. P. 67.

للمعرفة، أما إذا قبلها العقل من غير حق فإنه يكون لديه ظن خاطئ. إذا فالدرجة الثالثة من درجات المعرفة بعد التصديق كمبدأ ذاتي للصدق والكذب هي الفهم أو الإدراك الحسي الكامل لموضوع خارجي حقيقي في مقابل التصديق الأولي.

ويقوم العلم على مجموعة مترابطة من الإدراكات الحسية وهو موضوع دراسة الحكيم ويعتبر بمثابة الدرجة الرابعة والأخيرة من درجات المعرفة.[92]

وهذه الدرجات الأربع للمعرفة قد بسطها زينو للناس إذ شبه التصور باليد المبسوطة فإذا ارتقى درجة شبه التصديق باليد حين تتثنى الأصابع، ثم حين يصل إلى الإدراك في التصور المحيط أي الأثر المفهوم يطبق الكف فإذا وصل إلى مرحلة العلم قبض بيده اليسرى على كفه اليمنى.[93]

ثالثا – معيار اليقين

إختلف الرواقيون في هذه المسألة، وكان إختلافهم إحراج لهم وإضعاف لموقفهم في نزاعهم مع الأكاديميين الذين أنكروا للحق معيار.

فقد ذهب جمهور الرواقيين إلى أن معيار الحق هو التصور المحيط أي الأثر المفهوم، وينسب هذا الرأي إلى كريسيبوس وأبو لودورس[94] ومعنى هذا أن التصور الصحيح يمكن أن يميز من التصور الزائف على حسب درجته من الوضوح. وهذه النظرية العامة يمكن أن ترد في أصلها إلى زينو[95] بعبارة أخرى يقال إن معيار الصورة الذهنية الصحيحة هو وضوحها. والوضوح صفة تتعلق برؤية حقيقية تكون على نحو لا يستطيع العقل أن لا يذعن له، فلابد للتصور المحيط أي الأثر المفهوم من أن يأتي بشئ حقيقي فيخرج من ذلك الرؤى الباطلة والأوهام والهجس والأحلام؟.

---

(92) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، جـ٢ ص٢٨٢. ٢٨٢.

(93) د. أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٤٠٩.

(94) Diogene laerce, op. Cit., tome 2. P. 54.

(95) Ibid, tome 2. P. 50.

وذهب بعض الرواقيين القدماء إلى أن معيار الحقيقة هو العقل الصريح أو العقل المستقيم. والعقل الصريح عندهم هو حسن استعمال ذلك العقل الذى يشترك فيه كافة الناس دون تفريق[96] ولما كان استعمال ذلك العقل استعمالا حسنا ليس من نصيب الكافة، فمعنى ذلك أنه كان قاصر على الآلهة والحكماء.

يتضح مما سبق بإزاء معيار الصدق لدى الرواقيين أن أى جزء من أجزاء المعرفة الرواقية يمكن أن يقال عنه أنه معيار للحق عندهم دون إبتعاد عن روح مذهبهم، ويبدو أن هذه المعايير جميعا تستوى فى النهاية ولا تتنافى كما بين أميل برهييه إذ أن المطلوب على كل حال هو إما التصور الذى يقضى ضرورة إلى الإدراك وأما الإدراك وعلاقته بإدراكات أخرى وسواء أكان هذا أم ذاك، فالقوة العقلية الفعالة إنما قوامها الفعل العقلى الذى يحيط بالشئ إحاطة شاملة، والإحاطة والتصديق هما الفعلان الأساسيان من أفعال العقل الصحيح بإعتباره أساس المعرفة.[97]

وأخيرا فلقد قدم الرواقيون نظرية فى المعرفة قائمة على الأساس الحسى الذى قام عليه مذهبهم فى الطبيعة، وبحثوا فى وسائل المعرفة، ودرجاتها، ومعيار صدقها.

واذا كانت آرائهم الطبيعية تبدو إحياء للمذاهب الطبيعية السابقة خاصة مذهب هيرقليطس فأنهم فى نظرية المعرفة قد تأثروا بالأبيقوريين خاصة بأبيقور.

ثالثا: الأفلاطونية المحدثة

كانت الإسكندرية مدينة لقاء العالمين: اليونانى والشرقى وامتزاجهما، وهى التى أصبحت محل ميلاد الفلسفة الهلينستية اليهودية والفلسفة

---

(96) Ibid, tome 2. P. 54.
(97) E. Brehier, Histoire de la philosophie, tom 1, p. 303.
وأيضا د. محمد فتحى عبد الله، المرجع السابق، ص٧٠ – ٧١.

الفيثاغورية الجديدة، ومكان انبعاث النزعة الشكية من جديد، وعليها أيضا ظهرت الفلسفة الأفلاطونية المحدثة[98].

وتمثل الأفلاطونية المحدثة المرحلة الأخيرة من مراحل الفلسفة اليونانية، وهى تعكس التيارات الكبرى التى تمخضت عنها أبان ما يقرب على ألف سنة وهى الفيثاغورية، والأفلاطونية، والأرسطوطالية والرواقية.[99]

ويؤرخ تاريخ ولادة الأفلاطونية المحدثة مع أمونيوس المعروف باسم حامل الأكياس، وهي مهنته قبل احترافه للفلسفة، إرتد عن المسيحية لأنه لم يعرف كيف يوافق دينه مع فلسفته، ولم يكتب أمونيس أفكاره بل دونها كف بعض تلاميذه.[100]

ويقال أن أمونيوس سكاس حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو كما ألف "سفرا لطيفا فى التوفيق بين موسى وعيسى عليهما السلام" وليس هذا الأمر بالشئ الغريب عن هذا العصر الذى شاع فيه التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الفلاسفة بعضهم مع بعض أو بين الأنبياء.[101]

ويعتبر أفلوطين المؤسس الحقيقى للمدرسة الأفلاطونية المحدثة وقد ولد هذا الفيلسوف فى ليقوبوليس (أسيوط) فى مصر فى عام ٢٠٤/ ٢٠٥، وتعلم على يد أستاذه أمونيوس لمدة أحد عشر عاما، وفى عام ٢٤٥ توجه إلى روما وهناك أسس مدرسته واستمر على رأسها حتى وفاته.[102]

---

(98) Zeller, op. Cit., p. 209.

(99) ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، ط١ بيروت سنة ١٩٩١، ص٢٠٩.

(100) رمزى نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، دار الآفاق الجديدة ط٢ بيروت سنة ١٩٧٩، ص٥٧.

(101) ديلاسى أو ليرى، علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة د. وهيب كامل. مراجعة د. ذكى على. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٦٢، ص٢٨.

(102) Zeller, Op. Cit., p. 292.

ولم يبدأ أفلوطين بالتأليف إلا في سن التاسعة والأربعين. وقد جمع تلميذه فرفوريوس الصوري ما كتبه في مؤلف أسماه "التاسوعات" وهو عبارة عن أربع وخمسين رسالة صغيرى فقسمه إلى ست مجموعات في كل منها تسع رسالات تبحث في موضوعات مختلفة، فكانت التاسوعة الأولى للإنسان والأخلاق، والثانية والثالثة للعالم والمحسوس والعناية الإلهية وكل من الثلاث الباقية لأحد أفراد الثالوث الأفلوطيني: النفس والعقل والواحد أي الخير. وأفلوطين لا يقصر كلامه في التاسوعة الواحدة على الموضوع الواحد ولكنه يتجاوزه إلى عدد من الموضوعات المختلفة وفقا لمقتضى الحال.[103]

نظرية الصدور

معظم الذين تعمقوا في دراسة فلسفة أفلوطين وجدوا أنها تدور حول مشكلتين رئيسيتين: مشكلة دينية، هي مشكلة مصير النفس وطريقة إعادتها إلى طهارتها الأولى، ومشكلة فلسفية هي مشكلة تركيب الكون وتفسيره تفسيرا عقليا، ويرى أميل برهييه أن المشكلتين متصلتان الواحدة بالأخرى اتصالا وثيقا بحيث تتم الواحدة منهما الأخرى. فإكتشاف مبدأ الكائنات وهو الغرض من النظر الفلسفي هو في رأي أفلوطين نهاية المطاف أي تقرير المصير.[104]

وفي هذه الدراسة يركز الباحث على مشكلة تركيب الكون وتفسيره تفسيرا عقليا عند أفلوطين، فمذهب أفلوطين في تفسير الوجود يعرف بنظريته الشهيرة بالصدور أو الفيض. ففي هذه النظرية يلاحظ أن الموجودات جميعها يعتمد كل منها على الآخر ويستند إليه في عملية الصدور، لذلك فسوف يتناول الباحث هذه النظرية من خلال الواحد، العقل، النفس.

---

١٠٣ حنا الفاخوري وخليل الجر. تاريخ الفلسفة العربية. ص٧١

١٠٤ نفس المرجع ص٧٢

أ - الواحد

إنطلق أفلوطين فى نظريته عن الواحد من مبدأ الرواقيين القائل "إن جميع الكائنات تحصل على وجودها من الواحد" وإذا كان الرواقيون قد أخطأوا من وجهة نظر أفلوطين حينما إعتبروا النفس مبدأ للوحدة ذلك لأن النفس فى نظرة متعددة ولا يمكن أن يعتبر مبدأ لها[١٠٥] فما هو إذا الواحد أو المطلق عند أفلوطين؟

يعرف أفلوطين الواحد أو المطلق بأنه مالا ينطبق عليه العدد[١٠٦]، وكما لا يقبل العدد لا يمكن تحديده أو الإشارة إليه بهذا أو ذاك، لأنه ليس الوجود بل ما يفوق الوجود، وهو ما لا يقبل صورة معينة لأنه فوق الوجود والجواهر والصور ويقول أفلوطين فى هذا المعنى: "إن الجوهر الذى هو صورة صادرة عن الواحد، لذا لا يمكن أن نقول عن الواحد أنه ينتج شيئا آخر إلا الصورة، وليست هذه الصورة صورة معينة بل الصورة الكلية التى لا يوجد خارجها أى صورة أخرى ولذلك فمن الضرورى ألا يكون للواحد صورة، وبما أنه لا صورة له فليس له جوهر لأن الجوهر هو الحقيقة الجزئية المعنية أى ليس موجودا محددا".[١٠٧]

والواحد الأول لا يوصف بأى وصف لتهافت جميع الأوصاف وقلة شأنها وهو أن أمرها، فلا يقال مثلا أنه جميل أو متصف بالجمال أو مشتمل على الجمال، ولكنه فوق الجمال وعلته، وكل شئ معلول له وهكذا الحال فى بقية الصفات، فكلها دونه وهو فوقها جميعا ومصدرها جميعا وعلتها جميعا. فكل صفة إيجابية نصفه بها أو ضمير نشير به إليه إنما تحديد له غير لائق به، ولا نعرف عنه شئ إلا بطريق السلب. فالسلب، هو أقوم سبيل لوصف الأول.[١٠٨]

---

(١٠٥) حنا الفاخورى. د. خليل الجر، المرجع السابق، ص٧٩.

(106) Inge. W.R., The philosophy of plotinus, longmans green. Secend edit. 1923. Vol. 2 p. 107.

(١٠٧) د. أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٤٤٧ - ٤٤٨.

(١٠٨) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص٢٣٠

إذ لا يمكن أن نصف الواحد بأى صفة محدودة، أنه ما يقوم وراء كل وجود وكل فكر. وقد يكون تصورا الوحدة والخير أفضل الصفات انطباقا عليه، ولكنهما مع ذلك لا يتناسبان مع الواحد، لأن الوحدة تعبر عن نفى التعدد، بينما الخير يعبر عن محض التأثير على شئ مختلف عن الخير.

فالواحد هو المنبع الذى ينبع منه كل وجود والقوة التى تعود إليها كل التأثيرات، وحيث أنه هو القوى الأولى فلابد أنه هو الذى ينتج كل الأشياء، ولكنه لما كان بطبيعته يرتفع فوق كل الأشياء ولما كان بغير حاجة إلى شئ لذلك فإنه لا يستطيع أن ينقل جوهره إلى شئ غيره ولا أن يجعل من صنع شئ آخر غاية له. فكيف يتم إذا صدور العالم عن الواحد؟ هنا يلجأ أفلوطين إلى تشبيهات مختلفة مثل قوله الأول يتدفق ويفيض وكأنه يشع بنوره إلى آخر ذلك من التشبيهات.(١٠٩)

- كيفية الصدور عن الواحد

يرى أفلوطين أن هذا الفيض أو الصدور يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغير الشمس، وكما يصدر الماء عن الينبوع دون أن يتغير الينبوع، فالمخلوق بالنسبة إلى الخالق هو كشعاع الشمس بالنسبة إلى الشمس.(١١٠)

ومعنى هذا أن الفيض عن الأول لا يعنى خروج الأول عن ذاته وفيضانه بما فيه فى الخارج أو على الخارج كلا فهذا من شأن الفيض المحسوس، أما الفيض فى عالم العقول فيظل فيه الأول على حاله دون أن ينقص منه شيئا. فالأول هنا لا ينتقل منه شئ ليحل فى شئ آخر، وإلا لحدث تغير فى ذاته، فهو لا يبذل شيئا من جوهره وإنما يبذل آثاره.

وبذل الأثر غير بذل الجوهر وهذا معروف فى عالم العقول حيث يحدث المعقول أثره دون أن يترتب على ذلك أى نقصان فى ذاته، فالعلم ينتقل من إنسان إلى آخر دون أن ينقص منه شيئا، وإنما يظل العلم عنده كما كان إن لم يحصل على المزيد منه فهاهنا إذا حالة تأثر واستجابة من قبل الشئ فى الخارج شبيهة بحالة

---

(109) Zeller, Op. Cit., p. 294.

(١١٠) د. عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ص١٣١.

العشق عند أرسطو وهى الحالة التى يفسر بها أرسطو ما نرى من نظام فى سير العالم وإتجاهه إلى علته الغائية فيتحرك، وتنتظم أموره دون أن تتحرك علته ودون أن تنتقل أى حركة من المحرك الأول إلى السماء وعالم الأشياء.(١١١)

وعن طريق هذا الفيض أو الصدور يقول أفلوطين: "كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطرارا. إلا أنه إما أن يكون منه سواء بلا توسط، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء أخر هى بينه وبين الأول. فيكون إذا للأشياء نظام وشرح. ذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول، ومنها ثالث، أما الثانى فيضاف إلى الأول، وأما الثالث فيضاف إلى الثانى .."(١١٢)

فالأشياء كما هو واضح من هذا النص أو الوجود بوجه عام ينشأ عن الأول بفيض منه لا ينقص ذاته وإنما يحدث وجودا فى الخارج فحسب والوسائط بين الأول وبين الحادث، أعنى كلما اقترب الحادث من الأول كانت درجته ومرتبته فى الوجود والكمال أعظم وأكبر. وهنا يلاحظ أن الوجود كله سيتوقف على هذا الأول من حيث أنه يفيض بذاته ، فينتج عن هذا الفيض وجود متسلسل على طريق تنازلى، يبدأ من الأول حتى نصل إلى أبعد الأشياء ونهايتها بالنسبة إلى هذا الأول، وهذا الشئ الأخير سيكون أدنى الأشياء مرتبة، وقابلا لأن يتخذ أية صورة. والذى يحدث فى هذه الحالة هو أن الأول يعطى الثانى صورته، والثانى يعطى الثالث صورته وهكذا بإستمرار حتى نصل إلى آخر الأشياء وآخر الأشياء لن يكون محدثا لأية صورة، وتبعا لهذا لن يكون مالكا لأية صورة فهو الخالى أى هو الهيولى، والمادى.(١١٣)

---

(١١١) د. عبد الرحمن، مرحبا، المرجع السابق. ص٢٣٥.

(١١٢) أفلوطين، التاسوعة الخامسة، الترجمة العربية القديمة ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوى أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات ط٣. الكويت سنة ١٩٧٧. ص١٧٨.

(١١٣) د. عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونان. ص١٣٠ - ١٣١.

ب- العقـــل

وأول ما يفيض عن الواحد هو الوجود، ولأن الوجـود الصادر يجتهد دائما قدر إمكانه أن يظل قريبا من مصدره الذى تلقى منه حقيقته، فإنه بمجرد صدوره عنه يلتفت إليه فيصير عقلا. فوقفته عند الواحـد تجعله عقلا، وهكـذا ينشأ الأقنوم الثانى عن الأول فيكون العقل أو العالم المعقول[114]، ويضع أفلوطين هـذا العقل فى منزلة صانع العالم قال به أفلاطـون ويجعلـه أيضا متضمنا لمثل أفلاطـون عدا مثال الخير الذى هـو الأول، فهو حين يفكـر ينتـج معقـولات، وهـذه المعقـولات هـى المثـل الأفلاطونية بل أن هذه المثل جزء منه وليست مجرد أشياء مختزنة فيه.

ومع ذلك فهناك بعض الاختلاف بين كل من مثل أفلاطون وأفلوطين فبينما تكون مثل أفلاطون استاتيكية سـاكنة، إذ بمثـل أفلوطين ديناميـة فاعلـة وهنـاك فرق آخر بينهما أيضا، وهو أن مثل أفلاطون محدودة، توجد للأجناس والأنـواع فقط، ولا توجد للأفراد وهى لذلك لا تزيد ولا تنقص، وأمـا مثـل أفلوطين فهى توجـد للأفراد ويزيد عددها أو ينقص بحسب العصر، ومن هنا فهى لا متناهية، ولما كان لا تباين عند أفلوطين بين العقل والوجود فلا فرق عنـده بين المثـل والمحسوسـات المتعلقة بها، بل هناك شبه بينهما، والإختلاف إنمـا هـو اختـلاف فـى الرتبـة والدرجـة لا فـى النـوع والحقيقة[115].

جـ- النفس

إن طبيعة كمال العقل عند أفلوطين تفرض عليه أن يخلق من ذاته موجـودا آخر، وهـذا المخلـوق هـو النفس، وهكـذا ينشأ الأقنـوم الثالـث، وتنتمـى النفس إلى العالم الإلهى فـوق الحسـى، وهـى تحـوى المثـل فـى ذاتـها وهـى ذاتـها عـدد ومثـال وذات حياة خالدة حالها فى هذا حال العقل. ولكنها مع ذلك تقف على حدود ذلك العـالم الإلهـى فهـى فـى ذاتـها غري منقسـمة ولا ماديـة ولكـن بـها مـع ذلـك ميلا إلى

---

[114] د. أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص٤٥٠.

[115] د. محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص٢٣٧.

المنقسم وإلى المادى الذى تهتم به بمحض طبيعتها والنفس الأولى أو نفس العالم ليست فقط خارج العالم، بل أنها أيضا لا تعمل فيه على نحو مباشر، وتشع هذه النفس الأولى نفسا ثانية يسميها أفلوطين باسم الطبيعة. والفرق بين الاثنين يقوم فى أن هذه النفس الثانية تدخل فى جسم العالم كشأن النفس التى فى أجسادنا. كذلك تقوم نفس العالم بخلق مجموعة متعددة من النفوس الجزئية وتضمها بين جناحيها وهذه النفوس ترتبط بها باعتبارها أصلا لها، وتمتد منها لتمس مختلف أقسام العالم.(١١٦)

وفى نهاية هذه النظرية. نظرية الفيض، ينتهى أفلوطين إلى الأقانيم الثلاثة ففى قمة الوجود الواحد، ويصدر عنه العقل وعن العقل تصدر النفس الكلية، وكل واحد من هذه الأقانيم يتضمن الموجودات بطريقة ما، فالواحد يتضمن كل شئ دون تمييز، والعقل يتضمن الموجودات بعضها عن بعض حتى تصل إلى درجة الانتشار فى العالم المحسوس.(١١٧)

وعلى الرغم من أن هذه النظرية تعد بمثابة الأمر الجديد الذى ظهر لأول مرة على يد أفلوطين وأصبح مصدرا خصبا لكثير من الأفكار فى المسيحية والإسلام وتأثر بها بعض الفلاسفة المحدثين إلا أن هذه النظرية فى كثير من أجزائها جاءت كنتيجة لإمتزاج التفكيرين الأفلاطونى والأرسطوطاليسى وأيضا كصدى للفيثاغورية والرواقية.(١١٨)

---

(116) Zeller, op. Cit., pp. 295 – 296.

(١١٧) د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق - جـ٢. ص٣٢٩.

(١١٨) د. نوال الصراف الصايغ - المرجع فى الفكر الفلسفى - ص١١٨ وأيضا د. ماجد فخرى. تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، ص٢٠٩.

التعقيـب

يمكن إجمال أهم النتائج التـى إنتهيت إليها فـى هـذا الفصـل فـى النقـاط الآتية:-

١- إذا كانت الفلسفة اليونانية فى مراحل تطورها تنقسم إلى ثلاث مراحـل أو أدوار، دور النشـؤ مـا قبـل سـقراط ودور النضـوج "سـقراط وأفلاطـون وأرسـطو"، ودور الذبول ويمثله فلاسفة العصر الهلينستى فأن من أهم سمات هـذا العصر العـودة إلى المذاهـب السـابقة والعمـل علـى إحيائـها وذلـك علـى يـد الأبيقوريـين والرواقيين، والأفلاطونيين المحدثين.

٢- تعد آراء أبيقور إحياء كامل لمذهب لوقيبـوس وتلميـذه ديموقريطس، فهو متأثر بقولهما بالذرات كأساس للوجـود، وصفاتها. وإن كـان هنـاك إختلاف حـول صفة الثقل أهى من وضع ديموقريطس أم أبيقور فإن هذا الإختلاف غير محسوم.

٣- رغم هذا الإتفاق القائم بين أبيقور والسابقين عليه. أعنى لوقيبوس وديموقريطـس فى كثير من تفاصيل المذهب الذرى وهذا راجـع بـالطبع لصفة التقليد والعـودة للمذاهب السابقة، إلا أن هناك إختلاف فـى الأسـاس الـذى قـامت عليـه النظريـة الذرية عند لوقيبوس وديموقريطس والأساس الذى قامت عليه هذه النظريـة عنـد أبيقـور، فعند ديموقريطس قامت على النزعة الآلية أما عند أبيقور فقـد قـامت علـى أساس مذهبه فى الأخلاق وحرية الإرادة الإنسانية.

٤- جاءت دراسة ابيقور لنظرية المعرفة ووسائلها متفقة مـع مذهبـهم فـى الطبيعـة وإن كانت أصيلة من بعض الجوانب فهى أيضا مقلده من جوانب أخرى.

٥- سيطرت النزعـة الماديـة علـى الفلسـفة الطبيعيـة الرواقيـة، وعلـى الرغم مـن تعـدد مصادر هذه النزعة إلا أن أهمها مادية هيرقليطس، فلقد حاولت المدرسة الرواقية

إحياء مذهب هيرقليطس في كثير من جوانبه. واستعارت الفلسفة الرواقية بعض عناصرها من الفلسفة الأرسطية وإن كانت قد أظهرتها وما يتناسب مع مذهبها.

٦- تعد نظرية المعرفة لدى المدرسة الرواقية من أبرز المظاهر على تأثرها بالفلسفة الأبيقورية التي كانت تعاصرها، ورغم استفاضة الرواقيون في دراسة المعرفة إلا أنهم قد وقعوا في تناقض فيما بينهم في بعض المسائل الخاصة بمعيار صدقها ودرجاتها.

٧- يعتبر أفلوطين هو المعبر الذى انتقلت عن طريقة الفلسفة إلى الشرق.

٨- سيطرت النزعة الدينية الصوفية على الفكر الأفلوطيني، حيث تعتبر نظرية الفيض أو الصدور التي قال بها نظرية دينية أكثر منها فلسفية، ورغم ذلك فهذه النظرية تحوى بداخلها عديد من العناصر الفلسفية الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية.

خاتمـة

يمكن إجمال أهم النتائج التى إنتهيت إليها من هذه الدراسة فى النقاط الآتية:

١- إن الحديث عن الأصالة التامة من جميع زواياها، والتى لا تدين لأحد أمر من الصعب الوصول إليه، خاصة وكما ذكرت أن الفكر الفلسفى لا يمكن أن ينفك بعضه عن بعض، فتاريخ الفكر فى تطوره محكوم بالماضى والحاضر معا.

٢- تعبر النزعة التوفيقية عن إفلاس الفكر فى وقت ما، وعندئذ يلجأ المفكر إلى الجمع بين الآراء السابقة، ويبتعد عن تقديم الجديد، وأحيانا قد يكون التوفيق مذهبا جديدا إذا ما قام على الفهم، والنقد، والتحليل، والإستفادة وتقديم رؤية جديدة.

٣- إذا كان أفلاطون وأرسطو هما القطبين اللذين حاول كثير من الفلاسفة التوفيق بين فلسفتهما فى العصر الوسيط فإن فلسفة هيرقليطس وبارمنيدس احتلت مكانة الصدارة فى المذاهب القديمة، فقد قامت محاولات من أجل التوفيق بينهما وأول ما كان ذلك فى فلسفة أمبادوقليس، المدرسة الذرية، أنكساجوراس وأفلاطون، حيث قامت هذه الفلسفات على التوفيق بين التغير عن هيرقليطس والثبات عند بارمنيدس.

٤- رغم أن الحركة السوفسطائية إختلفت عن الفلسفات السابقة عليها فى المنهج، والموضوع والغاية، إلا أن الدارس لفلسفة رواد هذه الحركة يرى أنها قامت على أسس هيرقليطية وبارمنيدية مما يدل على ثبات الموضوع وتغير الآراء.

٥- تميزت الفلسفة السقراطية أنها فلسفة تغلب عليها الأصالة فى معظم جوانبها، ففلسفة سقراط تعد بمثابة العودة القوية والواضحة للأصالة التى كانت عليها الفلسفة لدى الطبيعيين الأوائل رغم إختلافه عنهم فى الموضوع.

٦- عادت الفلسفة مرة أخرى على يد صغار السقراطيين للنزعة التوفيقية، فصغار السقراطيين كان هدفهم الأول هو التوفيق بين سقراط والسوفسطائيين، وبالطبع

لم يكن النجاح حليفهم في هذا الأمر فلقد شوهوا مذهب سقراط وانخرطوا داخل النزعة السوفسطائية فهم بالأحرى كانوا سوفسطائيين لا سقراطيين.

٧- تمثل فلسفة أفلاطون رغم شموخها أول محاولة متكاملة للجمع بين معظم الفلسفات السابقة وتنسيقها في كل مؤتلف الأجزاء وتوظيف كل منها في خدمة فلسفته، ورغم ذلك كانت نزعته التوفيقية مثمرة بنظرية جديدة أعني نظرية المثل التي شكلت أساس فلسفته الطبيعية والأخلاقية والسياسية.

٨- اهتم أرسطو بدراسة التوفيق والأصالة في الفلسفات السابقة عليه وذلك عندما كان يؤرخ لها، فنجده يعرض النزعات التوفيقية لدى المدرسة الذرية، ولدى أفلاطون، وصغار السقراطيين وبالتحديد في كتابه ما بعد الطبيعة وكذلك الكون والفساد. كما كان أرسطو ينبه على الفكرة الأصلية كلما صادف ذلك.

٩- يعتبر أرسطو مجددا مبدعا في الفكر الفلسفي اليوناني حتى في المشكلات التي جمع فيها بين آراء السابقين عليه.

١٠- يمثل العصر الهلينستي حركة أحياء للمذاهب السابقة كما هي وإن اختلف أساس الفلسفة الهلينستية، فأبيقور لم يقدم شيئا جديدا عن مذهب ديموقريطس، والرواقية إحياء للمذاهب السابقة مذهب هيرقليطس خاصة ومذهب أرسطو، كما جمعت نظرية الصدور عند أفلوطين بين العناصر الأفلاطونية والأرسطية والأبيقورية والرواقية ورغم ذلك فهي نظرية لم تكن قبل ذلك إلا على يد أفلوطين.

١١- تظهر هذه الدراسة أن فلاسفة اليونان إبتداءا من أمبادوقليس حتى أفلوطين ينقسمون إلى ثلاثة إتجاهات:

أ - الإتجاه الأول: وهو الإتجاه نحو التوفيق ويمثله الفلاسفة الطبيعيين المتأخرين،وبروتاجوراس، وجورجياس، وصغار السقراطيين وأفلاطون.

ب- الإتجاه الثاني: وهو الإتجاه نحو الأصالة والإبداع ويمثله سقراط، وارسطو وأفلوطين.

جـ- الإتجاه الثالث: وهو الإتجاه نحو إحياء المذاهب السابقة وتمثله المدرسة الأبيقورية والمدرسة الرواقية.

المصادر والمراجع

أولا: المصــادر

أ - المصادر المترجمة إلى العربية

١- أرسطو طاليس: في النفس - ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني - راجعه الأب جورج شحاتة قنواتي - دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي - الطبعة الأولى - القاهرة سنة ١٩٤٩.

٢- ــــــــــ : كتاب الطبيعة - له ترجمتان في العربية - ترجمة عربية قديمة قام بها إسحق بن حنين وحققها د. عبد الرحمن بدوى - الدار القومية - القاهرة سنة ١٩٦٤.

ترجمة عربية حديثة - قام بها من اليونانية إلى الفرنسية بارتملى سانتهلير - نقلها إلى العربية أحمد لطفى - مقدمة - سانتهلير - لجنة التأليف والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٥.

٣- ــــــــــ : الكون والفساد - نقله من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له بارتملى سانتهلير - نقله إلى العربية أحمد لطفى السيد - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة بدون تاريخ.

٤- أفلاطون: فيليبوس - تحقيق وتقديم. أوجست دييس. تعريب الأب. فؤاد جرجي بربارة - منشورات وزارة الثقافة دمشق سنة ١٩٧٠.

٥- ــــــ : ثياتيتوس أو عن العلم - ترجمة د. أميرة حلمى مطر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٧٣.

٦- ــــــ : فيدون - ترجمة د. عزت قرنى - مكتبة الحرية الحديثة الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٧٩.

٧- أفلاطون: بروتاجوراس – ترجمة وتعليق د. عزت قرني – مكتبة سعيد رأفت – القاهرة سنة ١٩٨٢.

٨- ـــــــ: الجمهورية – ترجمة د. فؤاد زكريا – مراجعة د. محمد سليم – دار الكتب العربية – القاهرة بدون تاريخ.

ب- المصادر المترجمة إلى الإنجليزية

9 – Aristotle: On Memary and reminiscence, translated by. Beare, in "Great Books of the western world" Vol. 1, William Benton, Pubisher, Encyclopaedia Britinica in C.U.S A. 1952.

10 – ----------: Physica, English translation by. R.D Hardie and R.K. Gaya, Oxford, London, 1962.

11 ----------: Metaphysics, trans into english under the editorship of W.D. Ross, vol 8, 2nd E.D oxford, at the clorendon Press oxford, 1968.

12 – Epicurus: Letters Prinicpal doctrines and vatican Sayings, translated with introduction and rotes by. Russel M. Geer, Publishing, indianapolis, 1979.

13 – Plato: Aetetus.

14 – Meno

15 – Parmenides

16 – Protagras

The etetus Dialogues of Plato translated into english with analyses and introduction by. B. Jowett. 5 vols. Oxford. At the clarendom piress,

ثانيا: المراجع العربية

١٧- أبوريان، د. محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي – الفلسفة اليونانية – جزءان: الجزء الأول "من طاليس إلى أفلاطون" – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية سنة ١٩٨٠ – الجزء الثاني "أرسطو

والمدارس المتأخرة" – مكتبة النهضة المصرية – الطبعة الثانية – القاهرة سنة ١٩٥٩.
١٨- الأهواني، د. أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي – الطبعة الأولى – القاهرة سنة ١٩٥٤.
١٩- ــــــ، ــــــ : أفلاطون – دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٤٦.
٢٠- الصايغ، د. نوال الصرف: المرجع في الفكر الفلسفي نحو فلسفة توازن بين الفكر الميتافيزيقي والتفكير العلمي – دار الفكر العربي – القاهرة سنة ١٩٨٣.
٢١- الطويل، د. توفيق: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها – دار النهضة العربية – الطبعة الثانية – القاهرة سنة ١٩٦٧.
٢٢- العراقي، د. عاطف: مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف الطبعة التاسعة – القاهرة سنة ١٩٨٧.
٢٣- الفاخوري، د. حنا – د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية – مؤسسة بدران للطباعة والنشر – الطبعة الثانية – بيروت سنة ١٩٦٣.
٢٤- الفندي، د. محمد ثابت: مع الفيلسوف – دار النهضة العربية للطباعة والنشر – بيروت – ص١٩٨٠.
٢٥- المفتي، د. محمد أمين: فكرة عن فلسفة سقراط – دار الفكر العربي – القاهرة. بدون تاريخ.
٢٦- آل ياسين، د. جعفر: المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب – دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع – الطبعة الثالثة بيروت سنة ١٩٨٣.
٢٧- ــــــ، ــــــ : فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط – مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع – الطبعة الثالثة – بغداد سنة ١٩٨٥.
٢٨- أمين، د. عثمان: شخصيات ومذاهب فلسفية – دار أحياء الكتب العربية عيسى البابي – القاهرة سنة ١٩٤٥.

٢٩- أمين، د. عثمان: الفلسفة الرواقية - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٥٩.
٣٠- أنيس، د. عبد العظيم: العلم والحضارة "الحضارات القديمة واليونانية" - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة - بدون تاريخ.
٣١- أوليري، ديلاسي: علوم اليونان وسبل إنتقالها إلى العرب - ترجمة د. وهيب كامل - مراجعة زكي على - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة ١٩٦٢.
٣٢- باركر، أرنست: النظرية السياسية عند اليونان - الجزء الأول. ترجمة لويس إسكندر - مراجعة د. محمد سليم سالم - مؤسسة سجل العرب - القاهرة سنة ١٩٦٦.
٣٣- بدوي، د. عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني - مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة - القاهرة سنة ١٩٧٠.
٣٤- ــــ، ــــــــ : ربيع الفكر اليوناني - وكالة المطبوعات - الطبعة الخامسة - الكويت سنة ١٩٧٩.
٣٥- ــــ، ــــــــ: أفلاطون - وكالة المطبوعات - الكويت سنة ١٩٧٩.
٣٦- ــــ، ــــــــ: أرسطو - وكالة المطبوعات - الكويت سنة ١٩٨٠.
٣٧- ــــ، ــــــــ: موسوعة الفلسفة، جزءان - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الأولى بيروت سنة ١٩٨٤.
٣٨- بران، جان: الفلسفة الأبيقورية - تعريب وتعليق. جورج أبو كسم. قدم له د. عادل العوا - الأبجدية للنشر والتوزيع - الطبعة الأولى. دمشق سنة ١٩٩٢.
٣٩- ــــ، ــــ: أرسطو والليكيوم - تعريب. جورج أبو كسم - قدم له د. عادل العوا- الأبجدية للنشر والتوزيع - الطبعة الأولى - دمشق سنة ١٩٩٤.

٤٠- برهييه، أميل: تاريخ الفلسفة – الجزء الثاني "الفلسفة الهلينستية والرومانية – ترجمة جورج طرابيشي – دار الطليعة للطباعة والنشر – الطبعة الأولى بيروت سنة ١٩٨٢.
٤١- بلدى، د. نجيب: تمهيد لمدرسة الإسكندرية وفلسفاتها – دار المعارف – القاهرة سنة ١٩٦٢.
٤٢- بويانسي، بيار: أبيقور – ترجمة د. بشارة صارجي – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – الطبعة الأولى بيروت سنة ١٩٨٠.
٤٣- تان، و. و: الحضارة الهلينستية – ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة سنة ١٩٦٦.
٤٤- تايلور، مرجريت: الفلسفة اليونانية مقدمة – تعريب عبد الحميد عبد الرحيم – مراجعة د. ماهر كامل – مكتبة النهضة المصرية – الطبعة الأولى – القاهرة سنة ١٩٥٨.
٤٥- تيلر، الفرد إدوار: سقراط – ترجمة. محمد بكير خليل – مراجعة د. زكي نجيب محمود – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة سنة ١٩٦٢.
٤٦- جثرى، و. ك. س: الفلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو – ترجمة وتقديم. د. رأفت حليم سيف – مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام – مطابع الطليعة – بيروت سنة ١٩٨٨.
٤٧- جيجين، أولف: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية – ترجمة عن الألمانية وعلق عليه د. عزت قرنى – دار النهضة العربية. القاهرة سنة ١٩٧٦.
٤٨- حرب د. حسين: الفكر اليونانى قبل أفلاطون – دار الفكر اللبنانى – الطبعة الثالثة – بيروت سنة ١٩٩٠.
٤٩- ـــــــــــ : أفلاطون – دار الفكر اللبنانى – الطبعة الثالثة بيروت سنة ١٩٩٠.

٥٠- خفاجة. د. محمد صقر: تاريخ الأدب اليوناني. مكتبة النهضة المصرية القاهرة سنة ١٩٥٦

٥١- دبسون، ج. ف. خطباء اليونان - ترجمة. أمين سلامة. راجعه د. محمد صقر خفاجة - مؤسسة التضامن العربي - القاهرة سنة ١٩٦٣.

٥٢- دييس. أوجيست: أفلاطون - ترجمة. لمحمد اسماعيل محمد - تقديم ومراجعة د. عثمان أمين - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٦.

٥٣- ديورانت، ول: قصة الحضارة - الجزء الثاني من المجلد الأول (الشرق الأدنى) - ترجمة محمد بدران - الإدارة الثقافية لجامعة الدولة العربية - القاهرة بدون تاريخ.

٥٤- رسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول "الفلسفة القديمة" - ترجمة د. ذكي نجيب محمود - مراجعة د. أحمد أمين - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٧.

٥٥- ـــ، ـــــ: حكمة الغرب - جـ١. تترجمه د. فؤاد ذكريا - سلسلة عالم المعرفة العدد ٦٣ - الكويت سنة ١٩٨٣.

٥٦- ريفو، البير: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها - ترجمة د. عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكري - مكتبة دار العروبة - القاهرة سنة ١٩٥٨.

٥٧- سارتون، جورج: تاريخ العلم - الجزء (الأول - الثاني - الثالث) ترجمة لفيف من العلماء تحت إشراف د. إبراهيم مدكور - دار المعارف - القاهرة بدون تاريخ.

٥٨- ستيس. وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة. مجاهد عبد المنعم مجاهد دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة سنة ١٩٨٤م.

٥٩- سعيد. جلال الدين: أبيقور الرسائل والحكم - الدار العربية للكتاب بيروت سنة ١٩٩١.

٦٠- صبحي، د. أحمد محمود: في فلسفة الحضارة "الحضارة الإغريقية" - مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية بدون تاريخ.
٦١- طرابيشي، د. جورج: معجم الفلاسفة الميسر - دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى - بيروت سنة ١٩٨٧.
٦٢- عبد الله، د. محمد فتحي: مترجمو وشراح أرسطو عبد العصور - الدار الأندلسية - الإسكندرية سنة ١٩٩٤.
٦٣- ـــــ، ـــــــــ : المعرفة عند فلاسفة اليونان - الدار الأندلسية الإسكندرية سنة ١٩٩٥.
٦٤- عون، د. فيصل بدير: فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها - مكتبة الحرية الحديثة - الطبعة الأولى القاهرة سنة ١٩٨٠.
٦٥- فارنتن، بنيامين: العلم الأفريقي - جـ١ ترجمة. أحمد شكري سالم - مراجعة حسين كامل أبو الليف - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة سنة ١٩٨٥.
٦٦- فخري، د. ماجد: أرسطو المعلم الأول - الأهلية للنشر والتوزيع - الطبعة الثانية - بيروت سنة ١٩٧٧.
٦٧- ـــــ، ـــــ: تاريخ الفلسفة اليونانية "من طاليس إلى أفلوطين وبروقلس" - دار العلم للملايين - الطبعة الأولى - بيزوت سنة ١٩٩١.
٦٨- فرنر، شارل: الفلسفة اليونانية - ترجمة تيسير شيخ الأرض - منشورات دار الأنوار - الطبعة الأولى - بيروت سنة ١٩٦٨.
٦٩- كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية - دار القلم - الطبعة الثالثة - بيروت بدون تاريخ.
٧٠- كيسيدس، ثيوكاريس: سقراط - ترجمة. طلال السهيل - دار الفارابي الطبعة الأولى - بيروت سنة ١٩٨٧.
٧١- ماكوفلسكي، الكسندر: تاريخ علم المنطق - ترجمة. نديم علاء الدين، إبراهيم فتحي دار الفارابي - الطبعة الأولى بيروت سنة ١٩٨٧.

٧٢- مرحبا، د. محمد عبد الرحمن: مع الفلسفة اليونانية – منشورات عويدات – الطبعة الثالثة – بيروت سنة ١٩٨٨.

٧٣- ـــــ، ـــــــــــــــ : من الفلسفة عند اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية – منشورات عويدات – الطبعة الثالثة بيروت سنة ١٩٨٣.

٧٤- مطر، د. أميرة حلمي: الفلسفة عند اليونان – دار النهضة العربية – الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٦٨.

٧٥- مكاوى، د. عبد الغفار: مدرسة الحكمة – دار الكتاب العربي للطباعة والنشر – القاهرة سنة ١٩٦٧.

٧٦- نجار، د. رمزى: الفلسفة العربية عبر التاريخ – دار الآفاق الجديدة – الطبعة الثانية بيروت سنة ١٩٦٧.

٧٧- نيتشه، فريد ريك: الفلسفة فى العصر المأساوى الإغريقى – تقديم ميشال فوكو – تعريب. سهيل القش – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت سنة ١٩٨٣.

٧٨- وونر، ريكس: فلاسفة الإغريق – ترجمة. عبد الحميد سليم – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة سنة ١٩٨٥.

ثالثا: المراجع الأجنبية

79 - Adler (M.J): Aristotle for every body, Macmillan Publishing Co. inc, New York, 1979.

80 - Allam (D.J): The Philosophy of Aristotle 2nd Ed- Oxford University press London – 1970.

81 - Appletom (R.B): The elements of Greek Thought, Meth une, coltd, 1st ed, London. 1922.

82 - Armstrong (A.H): An introduction to Ancient philosophy Methuen coltd, London, 1981.

83 - Bailey (c): The Greek Atomists and Epicurus at the clarendon press, oxford, 1928.

84 - Barnes (J.A): The pre- Socratic Philosophers, Rautledye. kegan paul. New York, 1986.

85- Benn (A.W): History of Ancient philosophy, London, Watts & Co. 1972.
86- Brehier (E): Histoire de aphilosophie, Tom I, Paris, 19910.
87 - Burnet (J): Early Greek philosophy, London, 1949.
88- Burnet (J): Greek philosophy thales to plato, London, 1953.
89- Chroust (A.H): Aristotle New Ligh on his life and on some of his lost works, rout ledge and kegan paul, London, 1913.
90- Church (F.J): The trial and Death of socrated, Mavmillan and Co. limited srmartins street, London, 1913.
91- Colling wood: The Idea of Neture, Oxford 1945.
92- Copleston (F): Ahistory of philosophy, Vol 1, Greece, Rome Image Book, New York, 1962.
93- Desantillana (G): The origins of scientific thought, Mentor, 1961.
94- Dresser (H): Ahistory of Ancient medieval philosophy, thomasy crowell company publisher, New Yourk, 1925.
95- Freeman (K): Pre. Socratic philosophy, oxford 1934.
96- Fuller (B.A.C): Ahistory of philosophy, Third Edition, revisd by sterling, Mcmurring, New Delhi, Oxford, Ibh publishing Co, 1955.
97- Gomperz (T): Greek thinkers vol 1, translated into english by. Berry, London, 1949.
98- Guthrie (W.K.C): Ahistory of Greek philosophy, vol 2, from parmanides to democritus, cambridge university London, 1978.
99- Guthrie (W.K.C): The sophists, university press cambridge, 1971.
100- Hammend (M.A): Aristotl's Psychology London, 1902.
101- Jaspers (K): Socrates, Buddha confucius, Jesus, Transalated by Katl Manheim, from the creat Books, vol 1, New Yourk, 1957.
102- Laercce (D): Vie, dectrnes et sentences des philosopes, illustres tome 2, traduction R. Genailles, Paris 19, 5.

103- Laland (A): Vocabulaire thechnique et critique de la philosophie, Paris, P.U.f. me ed., 1962.
104- Lloyd (G.E.R): Aristotle, the growth and unicersity press, 1977.
105- Losev (A): Aristotle Man through the Ages, translated from the russian to English by. Angelia Graf, Desigend by. Vadim New Yourk, Progress Publishers, Moscow, 1990.
106- Marias (J): History of philosophy, translated from the spanish by. Sranley Appedlbaum and clarence C – srrowbridge, Doret publiscations, Inc. New york, 1967.
107- Mark (K): Difference de la philosophie de la nature chez domocrite et chez epicure, in oevres philosop iques, trad. J. Molitor, paris, ed Acostes, 1966.
108- Mckon (R): The Basic works of aristotle, Random House, New york, 1941.
109- Nahm (M.C.): Selections from early Greek philosophy, 3rd ed, Appleton century crofors inc, New york, 1947.
110- Nelson (L): Socratic Method and critical philosophy, translated by. The Mask Brown 111 foreword by. Brand Blanshard, introduction by. Julius Kraft, Dover publications, inc New york, 1965.
111- Prior (W.J): Virtue and Knowledge and introduction to anceint Greed Ethics, Rout ledge, New fettex lane, London, 1991.
112- Randall (J.H): plato Dramatist of the life of reason, Columbia university pressm, New york, 1970.
113- Rist (J.M): Epicurus and intriduction, cambridge at the university press, 1972.
114- Ross (W.D): Platos theory of Ideas, Oxford, 1931.
115- Ross (W.D): Aristotle, London Methune and Cp. LtD., Reptinted, 1971.
116- Runess (D.D): The Dictionary of philosophy, London, 1945.
117- Solovine: Lettres d'Epicre, Paris Alan, 1975.

118- Stace (W.J): Acitical History of Greek philosophy, London. Macmillan and Co., Limited, 1941.
119- Taylor (A.E): Plato the Man and his awork, 5th ed, London, 1948.
120- Tomlin (E.W.F): Great philosophers the westrn world skeffungton and sonltd, London, 1949.
121- Untresteiner (M): The sophists, trans by: k. Freeman Basil Blackwell, Oxford. 1950.
122- Windelband (W): History of ancient philosophy, trans by. H.E. Cushman, Dover publication inc, London, 1956.
123- Zeller (D.E): Anistory of Greek philosophy, trans by S.F. Allyre, Vol 2, Longman, Greenlan Co, London, 1888.
124- Zeller (D.E): Outlines of the history of Greek philosophy, 13 th ed, Dover publications inc, New york, 1980.

رابعا: دوائر المعارف والمعاجم

١٢٥- المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا - المجلد الأول - دار الكتاب اللبناني - الطبعة الأولى - بيروت سنة ١٩٧١.
١٢٦- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية - إشراف د. إبراهيم مدكور الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية القاهرة سنة ١٩٨٣.
١٢٧- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية. تصدير د. إبراهيم مدكور - الهيئة العامة لمطابع الشئون الأميرية. القاهرة سنة ١٩٩١.
١٢٨- الموسوعة الفلسفية العربية - إشراف د. معنى زيادة - معهد الإنماء العربي - الطبعة الأولى - بيروت سنة ١٩٨٦.
١٢٩- الموسوعة الفلسفية. وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيين بإشراف م - روزنتال، ب- يودين، ترجمة سمير كرم مراجعة د. صادق

جلال العظم، جورج طرابيشى – دار الطليعة للطباعة والنشر –
الطبعة الخامسة – بيروت سنة ١٩٨٥.

130- The encyclopaedia of philosophy, vol. 2 the Macmillan and the ,free press, New york, colier- Macmillan limited, London, 1967.

الفهـــرس

الفصل الخامس

تم بحمد الله

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية